Piccola Biblioteca 133

PLUTARCO

Il demone di Socrate
I ritardi della punizione divina

ADELPHI

Nella storia occidentale, Plutarco ha rappresentato «l'enciclopedia fondamentale dell'antichità e dei suoi valori». Le *Vite parallele* offrirono per secoli modelli di comportamento, mentre un profluvio di informazioni e conoscenze veniva attinto da un altro complesso di sue opere che la tradizione ha raggruppato sotto il titolo di *Moralia*, quei circa ottanta scritti sui temi più disparati nei quali oggi riconosciamo l'arte di un grandissimo saggista, precursore di una forma che avrebbe avuto la sua piena fioritura nell'età moderna.
Con questo volume diamo inizio alla pubblicazione di un'ampia scelta di queste opere, a cura di Dario Del Corno. Aprono la serie *Il demone di Socrate*, sfavillante romanzo-saggio, e *I ritardi della punizione divina.* Entrambi i testi culminano in una visione dell'aldilà: e intorno a questi due maestosi scenari cosmici, che hanno natura di messaggi iniziatici, si tessono divagazioni, racconti, commenti. Qui in ogni pagina riconosciamo l'impronta del vero scrittore, in quanto egli è – come un personaggio di Plutarco affermava di «chi ama la gloria e la bellezza» – un essere che «prova piacere soprattutto nei particolari».

Traduzioni e note di Antonio Aloni e Giulio Guidorizzi. Con un saggio di Dario Del Corno.

L. 12.000

Plutarco nacque a Cheronea, in Beozia, a metà strada fra Atene e Delfi, intorno al 47 d.C., da una famiglia agiata e colta. Studiò ad Atene; incarichi politici lo portarono poi a Roma, dove fu introdotto negli ambienti della corte imperiale. Fu nominato sacerdote a Delfi. Morì intorno al 127 d.C. Di lui ci rimangono le *Vite parallele* (composte di 22 coppie di biografie) e i *Moralia*, scritti di proporzioni assai varie, dedicati a temi filosofici, storici, scientifici, religiosi, letterari, politici, eruditi.

VOLUMI PUBBLICATI:

Dialoghi delfici
(Il tramonto degli oracoli - L'E di Delfi - Gli oracoli della Pizia)

Iside e Osiride

Sull'amore

Plutarchi Moralia selecta
A cura di Dario Del Corno

De genio Socratis
Traduzione e note di Antonio Aloni

De sera numinis vindicta
Traduzione e note di Giulio Guidorizzi

PLUTARCO

Il demone di Socrate
I ritardi della punizione divina

CON UN SAGGIO DI DARIO DEL CORNO

ADELPHI EDIZIONI

INDICE

INTRODUZIONE

DI DARIO DEL CORNO

Ἐμοὶ δ' ἔδοξε τὰ τοῦ Πλουτάρχου γράψαι βιβλία· πάνυ γὰρ ὡς οἶσθα τὸν ἄνδρα φιλῶ. È una frase illustre: la fonte della fortuna moderna di Plutarco, forse l'àncora di salvataggio per una parte importante della sua opera. « Ho deciso di trascrivere i libri di Plutarco; come sai, quest'uomo lo amo molto » scrive nel 1295 Massimo Planude all'amico Alessio Filantropeno. Da qualche anno andava raccogliendo tutti gli scritti del suo autore, dispersi in un gran numero di codici; e iniziava allora quel lavoro di edizione, che attraverso successive tappe avrebbe fissato il corpus plutarcheo giunto a noi.
Da Bisanzio, Plutarco fu trasmesso all'Europa nell'epoca in cui il Rinascimento scopriva nel mondo greco e romano il fermento di una nuova idea della vita e dell'uomo. L'incontro fu subito un'illuminazione: egli divenne lo specchio del destino sublime e tragico dell'eroe, ideale modello per i campioni della guerra e della politica; ma rappresentò anche l'enciclopedia fondamentale dell'antichità e dei suoi valori. Per un aspetto o per l'altro Erasmo, Montaigne, Shakespeare sarebbero stati diversi, senza di lui; il Plutarco francese di Amyot e quello inglese di North propagarono il suo influsso anche su quanti non leggevano il greco, le traduzioni tedesche

trovarono in Hans Sachs una popolare cassa di risonanza. Poi vennero Corneille e Racine; e si è detto che per il teatro del grand siècle Plutarco rappresentò quel che Omero era stato per la tragedia greca.
Ma l'età aurea della sua fortuna doveva ancora giungere. Plutarco fu l'eroe tutelare della Rivoluzione francese, fino dai suoi prodromi: fu l'impulso di una più generale aspirazione a restaurare un'immagine ideale della Grecia, che servisse di modello a una rinnovata società. La sua figura divenne l'insegna dei tempi: in una singolare mescolanza dove entravano l'esaltazione per l'eroismo e l'amor di libertà, e la rivolta contro ogni tirannide, e però anche la suggestione della fratellanza universale, l'utopia del pacifismo, del ritorno all'uomo naturale. Da lui i protagonisti di quel sogno nobile ed efferato appresero il gesto immane e definitivo, che suggella una vita — che afferra e trascina il popolo. Insegnò la tempesta e l'impeto della gloria a Schiller: quale *Vita* meravigliosa avrebbe ispirato Wallenstein! Fu « il libro dei libri » per gli intransigenti furori di grandezza di Vittorio Alfieri.
Ma al secolo della ragione positivistica, della storia intesa come scienza, Plutarco non poteva piacere: nell'Ottocento, l'amore che gli professa Ralph Waldo Emerson è un'eccezione. Si pretese di considerare le *Vite* come fonte storica, e inevitabilmente le si scoprì fallaci, i *Moralia* come filosofia, e apparvero una miscellanea di dottrine altrui. Fu commesso l'errore definitivo: in ossequio alla verità assoluta dello storicismo, Plutarco venne

bandito dalle scuole. Se pure la lettura dei classici può offrire ai giovani una trama per la propria persona morale, fu loro sottratto uno degli ispiratori decisivi dell'Europa uscita dal Medioevo. È probabile che si debba sottoscrivere una frase di F. L. Lucas, scritta durante l'ultima guerra, che riporta Emilio Cecchi: « Il ventesimo secolo non avrebbe avuto la sorte cui assistiamo, se si fosse la sua gioventù largamente nutrita di Plutarco ».
Ma ora, quale senso occorre dare al tentativo di un riscatto, alla proposta di tornare a leggerlo con gli occhi disperati di una stagione d'inferno, che non riesce a trovare salvezza? Gli uomini di Bisanzio sapevano, a volte, recuperare la purezza dell'Ellade; e nell'accumulare parole si prova una certa vergogna, o un sentimento irrimediabile d'inferiorità, di fronte alla nuda frase di Planude, « quest'uomo lo amo molto ». Quest'uomo, Plutarco; ma anche quell'uomo di tutti i tempi e di tutti i paesi, che di Plutarco era l'interesse e l'obiettivo ultimo — che egli, forse, può ancora aiutare a scoprire, in noi stessi e negli altri.

La sorte dell'epigono è fra le più amare e difficili che un uomo e un popolo possano subire. La Grecia viveva tale sorte, da quando Atene e Sparta si erano affrontate in quella nefasta guerra di trent'anni, che fu piuttosto il sintomo di una crisi che la sua causa: anche il sogno inesausto di Alessandro non sarà che un'emulazione, l'invitta gloria di Achille. Da questa consapevolezza, crescente nei secoli,

nasce quel senso di vecchio, o comunque di sterile, quasi di scoraggiato, che opprime tanta parte della letteratura greca delle età più tarde. Da esso Plutarco, insieme a pochi altri, riuscì a salvarsi; eppure più di chiunque altro scelse di rievocare nella sua opera quel passato, sentì il fascino di quella gloria: volle esserne il continuatore.

Appunto, il continuatore: non l'epigono. A Plutarco riuscì di vivere i valori della Grecia, non di imitarli. La sua visione della vita non può dirsi una filosofia; è una dimensione della cultura, in cui la tradizione serve a imprimere un significato ai nuovi tempi. Quei sopravvissuti della Grecia, a cui fu dato di dire qualcosa di nuovo, cercarono una propria originalità nelle civiltà, nel pensiero, nei culti degli altri popoli, che Alessandro aveva assimilato in un'unica ecumene, e Roma aveva fuso in un unico dominio; ma l'originalità di Plutarco fu la capacità di decantare e sublimare, fuori dal contingente, il significato dell'autentica esperienza greca.

Secoli addietro, mentre la Grecia e il mondo erano devastati dalle tremende guerre tra i pretendenti alla successione di Alessandro, qualcosa di simile era toccato a Menandro, l'ultimo astro di un genere letterario fiorito nello splendore di Atene e capace di sopravvivere ad esso, la commedia. Il rischio di un vivere perennemente esposto ai repentini stravolgimenti della sorte e lo spettacolo di una miseria generale quanto implacabile gli avevano fatto comprendere che il contrassegno vero dell'indole greca, dei grandi come della

gente comune — e soprattutto di questa —, era la solidarietà umana, la disposizione a sentire come propri i mali degli altri, e ad alleviarli.
Ai tempi di Plutarco la situazione storica era mutata: la Grecia non era più l'ombelico del mondo e dei suoi disastri, e la pace romana aveva fatto cessare — momentaneamente — anche questi. Una tale condizione favoriva un ulteriore passo in avanti: non in quanto oppresso dalla sventura l'uomo merita amorevole attenzione, ma in quanto uomo. A Plutarco la 'filantropia' appare il destino dell'uomo greco, il segno profondo della sua tradizione come del suo presente: ed essa è qualcosa di diverso dall'intellettualistico umanitarismo del sapiente stoico, e anche dall'"amore del prossimo' annunziato dal Cristianesimo. Questa filantropia si realizza nell'atteggiamento totale dell'individuo, nella normalità di ogni suo atto: è urbanità di modi e disponibilità a collaborare con gli altri, rispetto delle esigenze e delle opinioni altrui, fattiva partecipazione alle pene fisiche e spirituali di chiunque soffra, decoro di forme esteriori e di pensieri e sentimenti, solidarietà civica, senso dei doveri intellettuali e pratici: infine, è intima gioia e completa soddisfazione nell'adempiere a questo stile di vita.
Per apprezzare il risultato, occorre prescindere dall'ammirazione per lo stravagante — e al nostro tempo ciò costa un certo sforzo; ma esso sarà una completa armonia della psiche e dell'esistenza. Per Plutarco, a regolarla non è un dogma, ma l'esperienza quotidiana, nel-

l'infinita varietà dei suoi accidenti. La salute dell'uomo procede dalla sua aderenza alla realtà: ogni evento è significativo per chi abbia appreso a leggere il suo rapporto con l'universale, a sentire la felicità di viverlo. I misticismi di moda venuti dall'Oriente sono una curiosità intellettuale, questa sì degna di un greco: non un viatico per la vita beata. Tanto meno l'intellettuale deve chiudersi nel giardino della specializzazione, come facevano i dotti di Alessandria: il suo impegno è dovunque vivano gli uomini, tra di loro, come aveva insegnato Socrate. L'Ellenismo era partito dalla Grecia, ma aveva travisato e svilito il senso di quella grandezza. Tutto questo significano, nella biografia di Plutarco, il rifiuto del cosmopolitismo, la fedeltà al cuore della Grecia: la scelta di Cheronea.

Oltre che il ritiro sereno di una vita densa di sapienza e saggezza, Cheronea rappresenta anche una sorta di metafora spaziale delle opposte tendenze, che vennero a incontrarsi nella personalità di Plutarco: piazzata com'era a metà strada fra Atene e Delfi, dopo la città natale i due luoghi a lui più cari. Ad Atene Plutarco aveva studiato, e alla sua scuola tornava spesso. Questa era l'Accademia, fondata dal divino Platone, a cui Plutarco professò sempre venerazione e fedeltà. Ma nel corso dei secoli l'Accademia aveva adattato i propri orientamenti allo spirito e alle necessità dei tempi. Arcesilao e Carneade avevano combattuto il dogmatismo delle dottrine concorrenti, propugnando un indirizzo scettico, che si affi-

dava alla sospensione del giudizio: il mondo sensibile non consente una conoscenza oltre il perenne trasmutarsi della realtà, il criterio della probabilità è il parametro delle verità ultime.

Ma all'altro polo sta Delfi: la sede di Apollo e del suo oracolo, l'epicentro della religiosità tradizionale dei Greci. Del suo culto Plutarco fu dotto esegeta e pio apologeta, e durante la sua avanzata maturità rivestì nel santuario il più alto rango del sacerdozio. Tra scepsi e devozione corre un'antinomia, che a prima vista può turbare; né basta a scioglierla l'ipotesi di un processo dinamico di princìpi e convinzioni nel corso della sua vita. Al contrario, occorre riconoscere che una tendenza continua a riaffiorare anche quando l'altra ha preso il sopravvento, e che i germi di quest'ultima si manifestano già nel tempo in cui a prevalere è la prima. Al pari delle vite dei suoi eroi, alla biografia di Plutarco sembra ignota la grande crisi di coscienza, che imprime una svolta totale e definitiva alla personalità.

Invero, l'opposizione finisce per essere, in Plutarco, più formale che realmente fondata. Essa fa parte dell'aspetto propriamente greco della sua indole e della sua formazione, e non appare sconvolgere l'organicità dei suoi convincimenti più di quanto abbia turbato l'equilibrio della sua esistenza. Né ciò va imputato a superficialità di pensiero, tanto meno a un certo qual cinismo di fronte alle conseguenze estreme delle proprie professioni concettuali ed etiche. In effetti, Plutarco trovava già configurato quest'atteggiamento nella più remota

tradizione del suo popolo, a cui amava richiamarsi. Scetticismo e religiosità hanno sempre convissuto senza traumi nella mentalità greca. In fondo, lo stesso dio delfico è piuttosto lo sprone a un'inesausta ricerca del vero che il banditore di dogmi immobili e intoccabili; e, per un altro verso, si pensi alla spregiudicatezza dell'episodio di Ares e Afrodite nel canto VIII dell'*Odissea*, o ad Aristofane.

Naturalmente, non c'è da aspettarsi che Plutarco rida sui suoi dèi. Il suo laicismo andrà rintracciato nel senso profondo e cordiale della realtà, e nell'astensione da ogni rigorosa formula dottrinale. Così, nei dialoghi egli adotta una forma aperta di discussione, in cui gli interlocutori esprimono ognuno le proprie idee, senza che un'ultima parola affermi la verità definitiva ed unica. Lungo tutta la sua vita, questa poliedrica e spregiudicata visione delle cose gli consentì di conciliare l'attitudine scientifica, con cui egli si pone di fronte ai fatti naturali, e la credenza nel soprannaturale, che non è superstizione bensì fede nell'intervento divino, in ultima analisi sempre propizio all'umanità.

Al sommo dei pensieri di Plutarco ci fu certo la religione, seriamente intesa e praticata in alcune questioni di fondo: l'impegno etico, la fiducia in una provvidenza che è ragione e bontà. Ma questa religione, al tempo stesso, seppe essere tollerante e possibilista nei suoi aspetti dottrinali. In essa succede che l'idea di un dio unico conviva con il politeismo e l'antropomorfismo delle credenze tradizionali; che il principio della responsabilità individuale

s'intrecci con quello dell'ereditarietà della colpa; che nell'ambiente delfico, puntuale assertore di una giustizia divina realizzata nella vita terrena, si descrivano i castighi dell'oltretomba; che i sacrifici cruenti imposti dalla divinità in un passato mitico e storico siano criticati in nome di ciò che è giusto secondo la misura umana.
Seguendo il suo grande maestro, a Plutarco accade di affermare che la nascita è una dannazione: il corpo è una prigione per l'anima, che aspira a liberarsi da esso per tornare alle regioni eteree, dov'è la sua naturale dimora. Ma, d'altra parte, egli esalta la bellezza del mondo, non nell'astrazione di un simbolo, bensì come concreta dimensione in cui all'uomo è dato di provare la gioia di vivere e di confrontarsi con la realtà, di cui fa parte. Incoerenza? Nel tempo moderno accade sovente di trovare confusa la coerenza con l'angustia mentale. La « malata antitesi di corpo e di spirito » di cui parla T. E. Lawrence era già moneta corrente, d'uso inevitabile; ed era sulla via di affermarsi definitivamente. Fu una superiore coerenza con gli archetipi della propria cultura ciò che spinse Plutarco a scavalcare inconsapevolmente il 'suo' Platone, e a ricercare l'armonia della vita nel solco tracciato dai sapienti dell'età aurea della Grecia.

Un'analoga attitudine a fondere tradizione e attualità, a sentire il passato come presente e viceversa, e a trascendere ogni fissità di schemi si rivela nell'organizzazione formale degli scritti plutarchei. Il ruolo esemplare che Plutarco

riveste nella storia della paideia greca, la copia di informazioni a volte insostituibili che egli tramanda, il suo stesso mito nell'ideologia di età recenti hanno forse contribuito a distogliere l'attenzione critica dalla dimensione propriamente letteraria della sua opera, focalizzandola sul tono della sua personalità umana, o sulla sua competenza come fonte erudita.

Ma Plutarco è un grande scrittore. Le qualità artistiche del suo comporre si sogliono rilevare a preferenza nelle *Vite*; né si potrà negare che ad esse il genere della biografia offrisse il terreno più fertile. La capacità di ambientare scene dense di pathos in panorami umani o naturali di altrettanto drammatica eloquenza; il senso sempre vigile di una narrazione tesa ed emozionante; l'evidenza quasi teatrale del gesto e della parola che valgono di per sé a definire una situazione; il gusto per effetti di contrasto o di accumulo che si vorrebbero dire barocchi sono tra i fattori poetici di quest'esplorazione nella natura e nel destino dell'uomo, che delle *Vite* costituisce la trama ideale.

I *Moralia* presentano, com'è naturale data la loro varietà strutturale e tematica, un quadro più complesso. Per molti di essi fa da modello il dialogo platonico, tuttora sentito come organismo vitale, e non in funzione di un compiacimento antiquario. Per altri il precedente è un genere altrettanto collaudato, anche se meno glorioso, la diatriba. Ma l'una e l'altra forma valgono per Plutarco come stampi, entro cui versare una peculiare tem-

perie compositiva e stilistica, dove trovano espressione le tendenze della sua personalità e il carattere dei tempi.
Si è detto come Plutarco rinunci a sviluppare dialetticamente gli argomenti verso una conclusione, lasciando di solito impregiudicate le questioni ultime. Il suo sguardo intellettuale tende a impadronirsi dell'oggetto secondo prospettive diverse; e a ciò risponde un'articolazione complessa del periodo, che rifugge dall'asserto perentorio per svolgere l'argomentazione lungo una serie di subordinate, da cui la realtà risulta anatomizzata in ogni suo aspetto. Ne deriva un discorso che è ben lontano dal procedere essenziale e simmetrico della prosa attica, raccomandato dal purismo dell'epoca. Ma il recupero della tradizione avviene egualmente, attraverso l'impiego di un lessico che si ispira alla grande poesia del passato. Variegata e fervida, questa dizione fitta di immagini e metafore è un mirabile specchio delle cose, e rappresenta un arricchimento delle potenzialità stilistiche della prosa greca, per cui non è agevole trovare paragoni.
L'interesse per la realtà multiforme della vita induce a volte Plutarco ad allargare la cornice dei dialoghi, intrecciandoli a vicende autonome, storiche o autobiografiche. Il *De genio Socratis* e l'*Amatorius* sono gli esempi più magistrali di questo romanzo-saggio, antenato remoto di Musil o di Broch. Al centro sta il dibattito colto: ma quale esperta abilità di intreccio vi dispiega intorno Plutarco! Il gioco di allusioni e illusioni, il ritardamento

e la sospensione, lo scatto dell'imprevisto, il fascino di inaspettate condizioni ambientali, la varietà dei toni che trascorrono dal tragico al comico, la complessità della vicenda sembrano riecheggiare quelle storie di fantasia allora in voga, che per la mancanza di una denominazione antica siamo costretti a chiamare romanzi.

Altro ingrediente d'obbligo è una ricchissima memoria letteraria, che mette a partito ogni sorta di materiali: citazioni poetiche, aneddoti ed episodi della storia, similitudini, proverbi e favole. Questi fenomeni si accumulano nelle parti di conversazione; ma un tale procedimento è soprattutto caratteristico degli scritti di tipo diatribico. Si tratta di una convenzione soprattutto diffusa nella predica moraleggiante di carattere popolare, di cui Orazio satirico e Giovenale offrono un illustre esempio. Forse, è l'aspetto di Plutarco più remoto dal gusto del nostro tempo: a meno che non si riesca a gustarne la raffinata sofisticazione. Ma può anche darsi che nelle sue intenzioni questi fenomeni non si risolvessero in un mero fatto di tecnica: che rappresentassero un tramite di più per risalire a quei tempi, la cui nostalgia è il lievito della sua opera, ed esprimessero insieme la lancinante consapevolezza che ormai l'azione era sostituita dalla letteratura.

È una gelida sera d'inverno: tira vento, cade la neve. Non è frequente nella letteratura greca lo scenario in cui si svolge il *De genio Socratis*. Ma non si tratta di un'inven-

zione, di colore poetico. La liberazione dal protettorato spartano aveva segnato l'inizio della breve egemonia di Tebe sulla Grecia; e ancora dopo quattro secoli la saga municipale doveva ricordarne tutti i particolari. Tra questi, la bufera che agevolò il rientro dei fuorusciti aggiungeva alla loro azione un tocco fosco e romanzesco: Plutarco ne parla pure nella *Vita* di Pelopida, ed è verosimile che il dettaglio sia autentico, come la gran parte dei fatti dell'insurrezione narrati nel *De genio*.
Nel freddo, i congiurati passano rapidamente per le strade deserte: il maltempo non consente quella vita all'aperto, che era consuetudine generale. Raramente è dato di avventurarsi nelle case dei Greci, sulla scorta della loro letteratura: in essa rappresenta un'eccezione la scena d'interno domestico. Ma nel *De genio Socratis* sostiamo nella stanza di Simmia per oltre la metà del racconto. Pure nella giornata straordinaria, è una situazione normale: un gruppo di amici fa visita a un ammalato, e si trattiene a conversare con lui. Successivamente, l'azione si sposterà in altre due case: da Carone hanno luogo gli ultimi preparativi e contrattempi della congiura, da Fillida si svolge il banchetto dove i tiranni trovano morte. In entrambi i casi si tratta di eventi eccezionali; e la loro rilevanza è pubblica.
L'effetto di contrasto è lampante; e nell'artificio si cela un'indicazione fondamentale. Il *De genio* si svolge su due piani: gli eventi pubblici sono storia; la casa di Simmia è la sede di una finzione. Tutto quanto vi accade

è simulato, è invenzione di Plutarco. La scena d'interno è la parafrasi di un altro interno famoso: il carcere dove Socrate tiene la sua ultima conversazione con gli amici, e poi muore. Simmia stesso, che a quell'episodio era stato presente, ora giace con le gambe impedite da una ferita, come Socrate dai ceppi; e come lui guida il dibattito, e narra un mito nel suo stile. Egli è, nel dialogo, la prima ipostasi di Socrate.

Ma nel *Fedone* il tema della discussione nasce dalla situazione stessa, che le fa da cornice. Plutarco non si cura di istituire un analogo rapporto: o, invece, lo dissimula in una polivalenza di chiavi interpretative? Il gruppo raccolto intorno a Simmia, la cui composizione varia in un realistico alternarsi di entrate e uscite, discute successivamente vari argomenti: una iscrizione misteriosa trovata in un'antica tomba e remote tradizioni tebane, un problema geometrico proposto dall'oracolo di Apollo Delio, la superstizione e la vera filosofia, la natura del demone di Socrate, la giustizia dei benefici e la povertà, l'aiuto che i demoni danno agli uomini. Si parla di uno straniero misterioso, che a un certo punto si aggiunge al gruppo, e della tomba di un pitagorico morto in esilio a Tebe; si narra il mito di una visione ultraterrena. Si può riconoscere in tutto ciò una connessione, tra i singoli temi e con l'azione della congiura?

Un recente studio sul *De genio Socratis* si propone, fino dal titolo stesso, di definire l'intenzione e l'unità dell'opera; e ritiene di

individuare l'uno e l'altra nel progetto di commentare filosoficamente un motivo fondamentale nelle *Vite*: come le azioni degli uomini procedano da una doppia motivazione, personale e provvidenziale. L'interpretazione è l'ultima di una lunga serie, e può apparire la più credibile. Ma anche così, troppe cose rimangono fuori. Viene il dubbio che sia una pretesa impropria e forse anacronistica quella di attribuire a Plutarco un fine specifico e un piano unitario. Perché costringere a ogni costo entro uno schema quella certa libertà vagabonda, che è il fascino delle sue invenzioni, e che — a più banali livelli — era caratteristica della tarda Grecità?

Non motivo unitario, ma polo dell'opera è Socrate. Di lui Epaminonda rappresenta la seconda ipostasi. Carattere di entrambi è la ricerca e la pratica della virtù, che impone il disprezzo dei beni e delle opinioni del mondo. Come Socrate, Epaminonda è un 'uomo divino': lo hanno riconosciuto i due Pitagorici Liside e Teanore, depositari di una sapienza antica, che diventa la trama di una continuità, il senso e il valore della tradizione greca. Punto di riferimento per questa tradizione è l'uomo, nella pienezza della sua dignità: e alla dignità dell'uomo greco appartengono la curiosità intellettuale e l'indagine scientifica, la pietà religiosa, la paideia per cui viene lodato Polimnide padre di Epaminonda, la fantasia creatrice di miti che adombrano le verità ultime. A questa dignità appartiene soprattutto la libertà, nel cui nome i tirannicidi si apprestano a rischiare la vita.

Ma qui non è più il caso di riconoscere il progetto di un'unità tematica: l'unità concettuale e sentimentale è quella di Plutarco, che all'orgoglio e alla nostalgia di questa tradizione dà poetica voce.

Alla fine del *Simposio*, Socrate tenta di convincere Agatone e Aristofane, ebbri e in preda al sonno, che un buon drammaturgo deve essere in grado di comporre sia tragedie sia commedie: un auspicio che restò inevaso nel teatro antico. Forse, volle richiamarsi ad esso Plutarco. Nel *De genio Socratis* è una sfavillante varietà di toni, insolita nella letteratura greca. L'indovino Teocrito narra come una volta i compagni di Socrate fossero gettati in un ridicolo scompiglio dall'improvviso assalto di una torma di maiali. A salvare la stessa congiura è un'aristofanesca rissa, che dalla famiglia del cavallante Clidone si estende all'intero quartiere. A metterla in pericolo era stato un Don Abbondio insinuatosi fra i congiurati, il pauroso Ippostenida: che a cose fatte ricompare alla testa di un manipolo di trombettieri, contribuendo fragorosamente all'eccitazione di tutti.
Ma il tono generale è quello della tragedia, sia pure a lieto fine — come non era inconsueto per i Greci. Già al livello dell'organizzazione strutturale, lo denunciano la precisa scansione in episodi, sottolineata dalle dislocazioni dell'azione, l'attenzione agli sviluppi e ai tempi extrascenici, l'intervento di nunzi. L'unità di tempo è rigorosamente seguita, e porta con sé le singolari coincidenze che sono

una convenzione tipica del dramma greco: lo straniero pitagorico compare nel giorno stesso della congiura. Misteriosi preannunci precedono la sua entrata; ma la sospensione drammatica tocca altri, più cruciali nodi della storia: il colpo di testa di Ippostenida che manda a fermare i fuorusciti, la convocazione di Carone da parte dei tiranni, la lettera di Archia ateniese al tiranno omonimo, in cui è svelata la congiura. L'azione è sospesa a imprevisti impedimenti, « come in una tragedia »: a un certo punto è Plutarco stesso, con quest'inciso, a svelare il suo gioco. Questo è svolto con raffinata abilità. La mediazione dell'impianto tragico nella forma del racconto è affidata al narratore Cafisia: egli è stato al tempo stesso partecipe degli avvenimenti, sì che li riproduce dal punto di vista parziale dello spettatore, coinvolto nei moti psicologici di chi si emoziona a quanto si svolge davanti ai suoi occhi.

Ma in modo altrettanto imprevisto quanto si era presentato, ogni ostacolo si dissolve. Il favore degli dèi sta tutto dalla parte dei liberatori, i tiranni si precipitano verso il loro destino, avvolti da una minacciosa ambiguità. Sono pronti a fidarsi delle assicurazioni di Carone: se dovesse accadere qualcosa di preoccupante, non mancheranno di accorgersene. Così accade; e ciò significherà la loro morte. Tuttavia anche i vincitori hanno da pagare la loro parte: la fine eroica di Cefisodoto sul corpo esanime del tiranno Leontide è l'estremo, pungente tratto di pathos.

Nelle ultime scene la sapienza narrativa di

Plutarco si esalta fino a recuperare il carattere proprio della grande arte ellenica: l'esatto disegno della realtà nei suoi particolari coincide con l'evocazione delle valenze, che li collegano in un tutto significativo di una più alta verità. Il precedente letterario qui è l'*Odissea*, quando l'eroe fa strage degli empi violatori — là della sua casa, qui della città. Atena svia la mente ai Proci, ed essi scoppiano in un riso sinistro, seduti a banchetto. Archia e i suoi attendono, in una trista euforia da ubriachi, le donne promesse da Fillida, che non saranno se non i congiurati travestiti; e disdegnano di leggere la lettera rivelatrice.
Poco prima, in uno degli episodi più emozionanti dell'opera, Carone aveva affidato il proprio figlio come ostaggio ai congiurati, prima di recarsi dai tiranni: se parrà che lui abbia tradito, il ragazzo venga ucciso. Alla libertà di Tebe concorrono sia l'eroismo di Carone, sia la pietà di Epaminonda, che sceglie di astenersi dalla strage. Si tratta di un'opposizione secondaria, a cui se ne unisce un'altra, forse di livello sociale e certo di cultura, fra i due. Ma quella che conta è l'opposizione primaria tra la virtù dei liberatori e la follia, l'inerzia, la lussuria dei tiranni. Questi sono confinati nell'irrealtà: pregustano di godere i favori delle donne tebane; ma la realtà le vedrà invece correre, nella notte, incontro ai prigionieri liberati dal carcere.
La conclusione corrisponde al canone della giustizia poetica, caro alle concezioni artistiche dei Greci. Attraverso le circostanze, gli dèi assicurano il trionfo a chi ha saputo meri-

tarselo. Sacrifici e presagi offrono l'occasione per gustose divagazioni nel meraviglioso; ma anche garantiscono che l'occhio vigile della divinità protegge i campioni del vero e del bene — ancora un filo che conduce a Socrate, nell'accorta trama di allusioni intessuta nel *De genio*: poiché a Socrate, come ha ricordato Polimnide, dopo la rotta di Delion, mentre i compagni si avviavano verso l'agguato nemico, il suo demone aveva indicato la via della salvezza.

Ma cos'era il demone di Socrate? Secondo un frequente uso greco, soprattutto teatrale — si ricordino i titoli di certe commedie di Menandro, ad esempio gli *Epitrepontes*, « L'arbitrato » —, il titolo allude a un singolo episodio della vicenda, lasciando alla libera interpretazione del pubblico il compito di decifrarne il rapporto significativo con l'insieme dell'opera. La discussione intorno al demone di Socrate occupa relativamente pochi capitoli dell'opera che da esso prende nome, ma irradia lungo molteplici indirizzi, come si è visto, il proprio significato.
Il termine *daimon* compare già in Omero. L'uso primitivo lo distingue da *theos* in quanto, più che una divinità individuata nel culto e nel mito, esso definisce un indistinto agente divino, che esplica la sua forza in certe circostanze. Questo valore si precisa poi in due direzioni: a indicare la causa soprannaturale di ogni evento fatale e inaspettato, e come nome comune tanto per gli esseri divini cui non pertiene uno specifico culto, quanto per gli

eroi che hanno ottenuto la condizione di dèi dopo la morte. In età più tarda, sotto l'influsso di concezioni orientali, si sviluppa l'idea che i demoni siano divinità di rango inferiore, intermediari fra il dio e gli uomini, qualcosa di simile agli angeli dell'Ebraismo e poi del Cristianesimo; e che a ciascuno di essi possa essere assegnata la tutela di un singolo individuo, insieme alla potestà di rimunerare i suoi atti nel bene e nel male.

Non si tratta qui, naturalmente, che di uno schema di comodo, configurato secondo una generica diffusione delle opinioni comuni, nel loro manifestarsi in una successione temporale. Plutarco si trova a un difficile punto di transizione, che investe l'intera trasformazione della religiosità greca nel misticismo sincretistico dell'ecumene ellenistico-romana. Come sovente, egli sospende il giudizio: ricorrendo a uno dei suoi peculiari espedienti, la struttura aperta dell'argomentazione. Neppure fa capire esplicitamente che egli non crede alla spiegazione che interpretava il demone socratico come una metafora per indicare un segnale mantico: uno starnuto, una voce fortuita, o qualcosa di simile. Certo, preferibile gli appare la tesi che fa esporre a Simmia: una sorta di teoria della conoscenza medianica, in cui l'emittente dell'avviso soprannaturale è l'intelletto divino, e il veicolo è il suo pensiero che entra in consonanza con quello umano. Ai Greci riuscì sempre di tenere distinto il mistero dalle nebbie del misticismo: di configurarlo nelle forme nitide della ragione, finché era possibile — poi di tacere.

Ma il momento più sorprendente di questa forma aperta è il mito di Timarco. Il giovane parte per interrogare l'oracolo sulla natura del demone di Socrate; ha una visione in cui gli appare l'oltremondo, e gli vengono presentati gli arcani della reincarnazione — ma del demone socratico non si fa più parola. Non è incongruenza: semmai, la tipica cautela gnoseologica di Plutarco, la sua sovrana libertà compositiva — e anche l'indizio che, a prescindere dal rapporto implicito con la rete di segnalazioni mantiche di cui è fitto il *De genio*, qualcos'altro gli interessava di più, ai fini dei significati che egli intende convogliare nell'opera.
Questo messaggio non può essere che di natura etica, se agli insorti tocca la vittoria in grazie delle loro diverse, ma pari virtù. Il pensiero divino si comunica, in via diretta, solo alla mente pura. Il mito di Timarco diventa così un'esortazione al rifiuto delle passioni, che rendono indegno l'uomo. I protagonisti dell'insurrezione tebana vivono strenuamente impegnati nella realtà terrena; l'avventura di Timarco li richiama alla consapevolezza che il loro agire è funzione di una più alta norma. Lo sforzo, che Plutarco compie qui per coordinare e connettere la terrificante complessità dei motivi culturali che si agitavano nel tempo suo, è immane: monito al vacuo orgoglio intellettuale di tempi tanto più aridi di sintesi capaci di compenetrare la ragione al mistero.
Certo, le facoltà speculative di Plutarco erano forse impari a disporre in un'argomenta-

zione filosofica la complessità di questi temi: a trovare un punto di sutura fra il suo vigoroso interesse alla vita e la credenza nel dualismo di anima e corpo, a cui lo conducevano la sua ortodossia platonica, ma soprattutto gli impulsi dell'epoca. Per fortuna: poiché l'aporia dovette essere risolta nei termini artistici di una visione, in cui l'incomprensibile e l'ineffabile vengono trasposti nella concretezza dell'immagine, nello sfolgorare di luci e colori. Destino delle anime è di trasmigrare a nuova vita, con fatica e con pena: serbando memoria indistinta e lancinante di quel cosmo, cui appartengono per natura. Metafora di questa memoria — sembra dire Plutarco — è, quaggiù, la parola poetica.

Dovizia e potenza dell'immaginazione costituiscono l'attrattiva maggiore del *De sera numinis vindicta*: ma quando l'afflato fantastico si dispiega, siamo già oltre la metà dell'opera. Il tema è uno dei dubbi più allarmanti dell'esistenza umana. « Warum schleppt sich blutend, elend / Unter Kreuzlast der Gerechte, / Während glücklich als ein Sieger / Trabt auf hohem Ross der Schlechte? » si chiederà dopo secoli Heine: « Perché si trascina sanguinante, miserabile sotto il peso della croce l'uomo giusto, mentre felice come un vincitore trotta su un alto destriero il malvagio? ». Esiodo e Teognide si erano sdegnati contro l'ingiustizia della società, o della condizione umana. Altri avevano trovato consolazione nella certezza di una superiore dignità morale, o nella constatazione che il de-

linquente sconta i suoi crimini con vergogna e rimorso. Agli spiriti religiosi, preoccupati che l'impunità dei malvagi violasse il principio della giustizia degli dèi, rimaneva pur sempre la fede in un giudizio ultraterreno, rivolto a premiare o castigare la parte dell'uomo sopravvissuta alla morte; oppure l'antichissima credenza che la colpa, insieme alla punizione che le compete, si trasmette alla discendenza. Ma c'era pure chi, dalla carenza di un tangibile intervento dell'autorità divina, arguiva che il dio non esiste.

Tale è l'epicureo anonimo, che si dilegua insieme alle sue bestemmie quando il dialogo ha inizio. L'impegno di Plutarco a confutare i suoi argomenti immaginari — ossia, tanto diffusi che era facile congetturarli — è insieme etico e religioso. Il dialogo si svolge a Delfi, sotto la simbolica insegna di Apollo: fin dal primo canto dell'*Iliade*, il dio della punizione infallibile e spietata, giusta e misteriosa. Plutarco attribuisce a se stesso la parte principale, di gran lunga preponderante sulle altre: l'argomento gli stava particolarmente a cuore. Ma era possibile aggiungere qualcosa di nuovo a quanto era già stato detto? In termini razionali, certo no: e tra gli argomenti della fede almeno uno, la trasmissibilità della colpa, appariva ripugnare a un progredito senso di giustizia altrettanto che l'impunità del malvagio.

Non rimaneva che conferire dignità d'arte alla predica morale, secondo un costume gradito ai tempi; e la via maestra era rappresentata dalla retorica popolare. Si trattava di un

campo sfruttato, dove poteva facilmente aprirsi l'abisso del banale. A chi volesse cimentarsi in esso, la tradizione prestava certi espedienti tecnici, e una massa di materiali da addurre come esempio o colore. L'abilità dello scrittore consisteva nella scelta di questi materiali; nell'organizzazione interna dei passaggi; nella capacità di esprimere qualcosa di originale, o almeno di personale, entro una struttura così vincolata dalla convenzione.

Plutarco attinge l'esemplificazione per lo più nel settore, a lui congeniale, dell'erudizione storica e antiquaria; ma è soprattutto negli altri due aspetti che riesce a considerevoli esiti. Posto che non appartiene né al tema né al genere il rigore dell'argomentazione, il discorso ha un ritmo vario e incalzante, denso di notizie che dovevano interessare, di citazioni e allusioni che spronavano l'ingegno e la memoria, di repentini cambiamenti di mira, di immagini suggestive e sorprendenti. Ma in questo sfavillio di cultura e di perizia, Plutarco sa anche inserire tratti vigorosamente personali. Tali, ad esempio, l'affermazione — che su un altro versante ricorda il trattato *Del sublime* — che solo le grandi nature sono capaci di grandi azioni, nel bene e nel male; la fine psicologia del rimorso; il riconoscimento che l'indole umana è condizionata dai fattori esterni, ma è libera di sceglierli.

Questo è un difficile nodo del dialogo. Impegnato a difendere, come si conviene nel nome di Apollo, il principio che la responsabilità etica è ereditaria, Plutarco finisce per un altro verso a impaniarsi nel concetto della

predestinazione. Dalla contraddizione lo salva l'innato, gentile possibilismo: l'uomo dannato al male può salvarsi, se avrà saputo fruire di una retta e sana educazione, e questa dovrà pure assistere chi è predestinato al bene, perché a sua volta potrebbe corrompersi.
Tutto questo attiene alla dimensione umana, ma l'ultima istanza rimane il dio, buono e tremendo verso gli uomini: che li aiuta generosamente quando procedono verso il bene, e orrendamente castiga chi ha peccato. Sulla scala dell'uomo si misurano la perizia del mestiere retorico, e anche la serietà dell'impegno educativo: ma altri fulgori esige la divinità. Occorre che Tespesio visiti l'oltretomba; che veda il trasmigrare delle anime, l'agire dei giudici divini, le orrende punizioni dei dannati.

Rispetto alla visione di Timarco, il viaggio di Tespesio nell'aldilà ha una pronunciata tendenza realistica, in proporzione inversa allo spessore delle preoccupazioni dottrinali che li ispirano. Là si trattava di visualizzare la difficile teoria dell'intervento demonico nel destino umano; qua, soprattutto di impressionare con la descrizione delle pene, che nell'inferno pagano attendono i malvagi. All'atmosfera di mimetica realtà contribuiva pure la cornice di un cosmo spazialmente ordinato; e Plutarco ci si prova, nel solco di una tradizione che già conosceva — basti pensare al canto VI dell'*Eneide* — siffatti antimondi.
Ma nel *De sera*, dove era richiesto un più alto grado di tensione alla facoltà creativa, Plu-

tarco gioca tutte le tendenze della sua personalità con esiti profondamente originali. L'attenzione alle correnti culturali del tempo lo rende disposto, come non sovente gli accade, a recepire suggestioni di altre civiltà, che solo sporadicamente nel passato avevano trovato accoglienza nel mondo greco. Lo schema consueto della discesa del vivente all'Averno viene sostituito da un viaggio dell'anima di tipo sciamanico, la cui meta è il cielo, sede anche dell'Ade. L'osservanza platonica e le suggestioni del Pitagorismo facilitavano a Plutarco l'idea di una separazione di anima e corpo. Al tempo stesso, il lato scientifico della sua formazione lo indusse a formulare questo traumatico distacco in termini fisiologici: un violento colpo alla nuca aveva liberato l'anima di Timarco nel *De genio*, dopo un'analoga botta Tespesio prova una sensazione simile a quella di un tuffatore, poi la sua anima diviene capace di vedersi intorno in tutte le direzioni, come se fosse un unico, enorme occhio.

Quest'immediata attitudine a trasporre le invenzioni della fantasia nei dettagli della realtà è il modulo stilistico della visione. L'anima conserva le fattezze del corpo, sì che un parente di Tespesio immediatamente lo riconosce, e si accompagna a lui. Anche la coppia del visitatore e della guida era nota alla tradizione letteraria: nel *De genio* Plutarco aveva preferito l'astrazione di una voce incorporea, qui si avvale della formula che meglio si addice al carattere itinerante dell'esperienza di Tespesio, e soprattutto alla sua

trasposizione in termini realistici. Condotto dalla sua scorta, egli assiste alla punizione delle anime peccatrici. In esse il male assume gli aspetti della materia: orrendi tatuaggi variopinti ne segnano sull'epidermide i trascorsi.
Il percorso si snoda attraverso una serie di quadri giustapposti, come in un affresco medioevale. Da una voragine avviene la reincarnazione delle anime nella vita terrena: nella forma meno impegnativa di una similitudine, si dice che la vita sta all'oltremondo come il sogno alla realtà. La metempsicosi, ormai una credenza diffusa, era il motivo centrale del *De genio*: qui le implicazioni metafisiche sono abbreviate, per accentuare le valenze etiche. Ma il centro dell'esempio morale sono le pene dei dannati: e tuttavia la predica scompare di fronte alla rappresentazione. Orridi quadri di tormenti fisici e morali si susseguono, spinti alla frontiera del sadismo: sono spaventosi contrappassi, gli ipocriti rovesciati con l'interno al di fuori, gli avari immersi in metalli liquefatti, i progenitori avvinghiati da stormi di discendenti costretti a scontare le loro colpe, che infuriano e stridono come pipistrelli. L'anima di Tespesio ha conservato umani sensi, e inorridisce; ma un fremito di più alta commozione scuote la scena, quando egli vede l'anima del padre, straziata di cicatrici, levarsi da una fossa tendendogli le mani, e deve ascoltare la confessione dei suoi misfatti.
È impossibile a questo punto, anche se può sembrare troppo facile, non fare il nome di Dante. Non come riferimento di una dipendenza: improbabile se non impossibile una

conoscenza diretta, qualcosa dell'immaginazione plutarchea potrà tutt'al più essergli giunto lungo indiretti tramiti, il cui accertamento risulta precario. Ad evocare l'accostamento sarà piuttosto la capacità di rendere nei termini di una realtà atroce quanto avventurosa le forme di una visione — anche per quanto riguarda le reazioni affettive del pellegrino —: ma soprattutto quella di salvaguardare l'obiettività del quadro senza sacrificare la funzione etica che giustifica l'orrore

Al di là della dimensione poetica, qual è il significato dell'esperienza di Timarco e di Tespesio? Si è voluto riconoscerlo nella trasposizione cosmica di un rituale d'iniziazione: sarà forse più esatto dire che è la sua metafora. Timarco di lì a tre mesi morrà, con il privilegio di avere conosciuto ciò che l'attende; Tespesio, insieme al nome, muterà la sua vita, passerà dalla condotta più scandalosa alla più virtuosa. Come Socrate, come Epaminonda, sono 'uomini divini': in loro rivive quel senso greco della misteriosa attenzione degli dèi per alcuni predestinati. Un mistero che a volte può condurre attraverso il male più atroce, come aveva mostrato l'Edipo sofocleo. Plutarco è forse l'ultimo greco a sentire l'inviolabilità di quest'arcano: a comprendere che chi ne è escluso deve mettere alla prova il proprio destino nella normalità del quotidiano, in questa deve realizzare la propria moralità, la dignità dell'uomo.

NOTA INFORMATIVA

Vita di Plutarco. Al centro della Grecia continentale, fra l'Attica e il massiccio del Parnaso che sovrasta Delfi, si trova la Beozia, una fertile pianura che la sua posizione strategica trasformò spesso in « orchestra di Ares », secondo il detto di un suo illustre personaggio, Epaminonda. Gli altri Greci, soprattutto gli Ateniesi, non amavano i Beoti, e li chiamavano ottusi e ghiottoni. Eppure in Beozia erano nati due sommi poeti, Esiodo e Pindaro; la sua capitale, Tebe, aveva visto le nascite prodigiose di Dioniso ed Eracle, benedizione ai mortali, e aveva compianto le tragiche sventure di Edipo e dei suoi. Forse, il malanimo degli altri Greci sorgeva dall'oscuro sospetto che un uomo della Beozia fosse più greco di loro.
Ma quando Plutarco vi nacque nel borgo di Cheronea — dove nel 338 a.C. Filippo Macedone aveva annientato definitivamente la libertà e l'indipendenza delle poleis — la Beozia, come la Grecia tutta, soffriva di una grave crisi di spopolamento. « La mia città è piccola, ma amo abitare in essa » egli dice argutamente « per evitare che diventi ancora più piccola ». Altri preferirono considerare la loro patria dovunque si parlasse greco, e si trovarono di casa per tutto il mondo allora conosciuto. L'alternativa scelta da Plutarco fu di scoprire l'itinerario per una vita d'eccezione nell'isolamento quieto e raccolto, denso di ricordi e aperto a qualche speranza, che i tempi della *pax romana* almeno concedevano.

La data di nascita di Plutarco non si conosce con certezza, ma andrà fissata intorno al 47 d.C., se egli stava per terminare gli studi ad Atene quando Nerone venne in Grecia proclamando la libertà per gli Elleni, il 28 novembre del 67. La sua famiglia viveva a Cheronea da tempi immemorabili; era gente agiata, e amante della cultura e delle tradizioni. Il nonno Lampria aveva fama di conversatore ingegnoso e brillante, specie se corroborato da un buon vino; il padre Autobulo si dilettava di un'eccellente scuderia di cavalli da corsa, ma non trascurò di seguire la formazione intellettuale e morale dei figli con amore e giudizio, di cui Plutarco gli dà atto più di una volta. Quando egli esclama « Felice colui che volentieri ripensa ai propri padri » (*Vita Arati*, 1), è probabile che si compiaccia di dare voce a un sentimento personale. Forse nessun altro personaggio del mondo antico sentì con pari intensità l'attrazione del nucleo familiare, i cui numerosi membri apprendiamo a conoscere dalle sue stesse opere: che sono, d'altronde, la fonte principale per l'intera sua biografia.
Al fratello Lampria sono assegnate parti di rilievo in alcuni dialoghi, dove risulta sostanzialmente condividere le opinioni di Plutarco, ma nel quadro di una realistica caratterizzazione: colto, spiritoso e spregiudicato, amante della buona tavola e della danza. Più sporadiche menzioni ottiene l'altro fratello Timone, che peraltro Plutarco definisce « uno dei maggiori beni che ho ricevuto dalla fortuna ». La moglie Filossena, sposata dopo non chiari contrasti con la famiglia, appare prendere parte alla vita intellettuale del marito, scrivendo pure un libro *Sull'amore per gli ornamenti*; e anche le altre donne dell'ambiente sembrano possedere una cultura inconsueta per i tempi, come inconsueto

è il rapporto di stima e confidenza che le lega al gruppo maschile. Una figlioletta, che portava lo stesso nome della madre, morì a due anni, acerbo dolore per i genitori; e sembra che pure due figli maschi, Soclaro e Cherone, non abbiano raggiunto l'età matura. Gli altri due si chiamavano Autobulo e Plutarco; soprattutto il primo compare di frequente negli scritti del padre, e si suppone che entrambi gli siano sopravvissuti. Il nucleo degli intimi comprendeva altri giovani, che Plutarco chiama generi, ma che verosimilmente erano i mariti delle nipoti.

Ad Atene, ormai splendida solo come città universitaria, Plutarco compì i suoi studi superiori: dedicandosi non tanto alla retorica, delizia e vizio dell'epoca, quanto alla filosofia e alle scienze esatte e naturali, allora non frantumate nella perversione della specialità. La sua scuola fu l'Accademia, il suo maestro Ammonio: presso entrambi s'imbevve del divino Platone, rimasto sempre poi la stella polare del suo pensiero. Ad Aristotele e al Peripato attinse gli strumenti ormai d'uso generale nel filosofare; Stoici ed Epicurei li studiò quanto occorreva per polemiche anche aspre — non suggerite da faziosità di scuola, ma dalla convinzione che le loro dottrine fossero, oltre che errate, pericolose.

Ammonio, che ad Atene fu tre volte stratega, dimostrava a Plutarco come fosse dovere dell'intellettuale anche la partecipazione attiva alla vita della comunità. E già negli anni giovanili, Plutarco svolse con successo un'importante missione della sua città presso il proconsole romano dell'Acaia. Altri incarichi politici lo portarono poi fino a Roma, dove fu introdotto negli ambienti più esclusivi della corte imperiale; ma egli non disdegnò l'amministrazione della piccola Cheronea, e qui divenne arconte eponimo, una magi-

stratura di alto rango — ma anche soprintendente all'edilizia pubblica e capo della polizia edilizia. È tipico del suo carattere che egli ricordi con compiacimento tali modeste mansioni, e lasci ad altre fonti di informare che Traiano gli conferì la dignità consolare, con l'impegno che il governatore dell'Acaia dovesse preventivamente consultarlo per decisioni d'importanza. Pure da testimonianze epigrafiche apprendiamo che Plutarco ottenne la cittadinanza romana, assumendo il nome gentilizio Mestrio dall'amico Lucio Mestrio Floro, e la trasmise ai suoi discendenti.
Di fronte al dominio romano, all'apparenza erano possibili solo due alternative: la resistenza, votata al disastro, oppure l'integrazione. Ma gli onori e i potenti amici che Plutarco si coltivò a Roma non significano che avesse scelto quest'ultima via. Egli appare consapevole che l'osmosi intellettuale del mondo greco e di quello romano era realizzabile solo fino a un certo limite; e il futuro finirà per dargli ragione. Al tempo stesso, Plutarco sente l'appartenenza alla sua tradizione etnica con troppo orgoglio per abdicare ad essa: e l'unica possibilità è allora, da autentico greco, riconoscere il ritmo che governa la storia del mondo come degli individui, e contare nei ritorni promessi dal ciclo. Frattanto ai Greci non resta che collaborare lealmente, in una parità se non di forze almeno di dignità, con un potere che assicura certi vantaggi: pace e prosperità, e una relativa libertà, quanto meno nell'ambito municipale. Non vale la pena di smaniare per inserirsi nei vertici dell'impero, e soprattutto di rinunciare a Cheronea.
Nella voga dell'intellettuale itinerante, che è propria dell'epoca, Plutarco rappresenta un'eccezione. Certo, periodici ritorni ad Atene furono per lui una grata consuetudine, e la città lo ri-

meritò attribuendogli la cittadinanza onoraria; girò per la Grecia, e gli piacque frequentare la villeggiatura alla moda di Edepso, una località termale dell'Eubea. Da giovane compì il tradizionale viaggio in Egitto, che concludeva gli anni dell'educazione; ma non è certo se abbia ceduto, comunque non più di una volta, alle sirene dell'Asia Minore, le grandi capitali del fasto e dell'eloquenza. Da Roma, dove fu in almeno un paio di occasioni, si spinse nell'Italia settentrionale — e dei suoi viaggi altro da lui non sappiamo, come se egli stesso fosse convinto che gli bastava Cheronea per conoscere gli uomini.
Tanto più che Cheronea era vicina a Delfi: non più che una giornata di viaggio, per lento che fosse il mezzo di trasporto. E Delfi offriva il secondo polo della conoscenza, il dio. Il grande santuario di Apollo, ombelico del mondo ma soprattutto delle glorie e tradizioni della Grecia, come questa soffriva ormai da tempo di una grave decadenza; ma allora pareva sulla via di recuperare qualcosa del pristino splendore, grazie al nascente gusto del turismo culturale e al filellenismo degli imperatori romani dopo Domiziano. Di questa ripresa effimera Plutarco fu un protagonista, con gli scritti e con l'attività pratica: nella sua complessa religiosità l'attenzione al rituale e alle istituzioni gioca una parte di rilievo, e non certo negli aspetti di un formalismo fine a se stesso. La frequentazione di Delfi e dei suoi ambienti culminò nella nomina a sacerdote; ed egli tenne quest'ufficio, insieme a un collega, per più di vent'anni, svolgendo i compiti di agonoteta, ossia di organizzatore dei giochi Pitici, e dirigendo le adunanze degli Anfizioni, l'antichissima lega che raggruppava nel nome di Apollo Delfico le stirpi della Grecia centrale.
Il resto del suo tempo, ossia la maggior parte

di esso, Plutarco lo passava a Cheronea: al centro di una dimora patriarcale, dove si raccoglieva una vasta rete di parenti, notabili della piccola città, amici e discepoli provenienti da ogni parte della Grecia, e anche da fuori. Quest'uomo isolato aveva conoscenze dovunque, che egli si compiace di immortalare nei suoi scritti: sia per mezzo di dediche, sia facendoli comparire in essi come personaggi. Si è supposto che intorno a Plutarco fosse organizzata una vera e propria scuola: è certo che a lui accorrevano i giovani amanti della cultura, ma quest'immagine si può accettare solo in senso molto lato. Di una retribuzione, ovviamente, non è neppure il caso di parlare; ma nemmeno di un sistema regolare di lezioni. Si sarà piuttosto trattato di libere conversazioni, la sede autentica della sapienza, sovente allietate da simposi, e aperte a uomini di tutte le età: come quelle che sono spesso la cornice dei suoi scritti. L'unica formalità del gruppo era la celebrazione del genetliaco di Socrate e Platone: esplicito proposito di collegamento, anche se erano cambiati i tempi e i temi — e quello che si cercava non era più una traccia per vivere meglio in una società futura, bensì grazie al passato un significato per il presente.
Non sappiamo se a Delfi o a Cheronea, Plutarco morì verso gli ottant'anni di età, intorno al 127. Si narrò che, poco prima della morte, avesse sognato di salire al cielo condotto da Hermes, e di provare una grande felicità; e che nella notte seguente gli fosse apparso un tale a interpretare il sogno, dicendogli che sarebbe stato accolto fra i beati. Nella città sacra gli fu eretto un monumento, di cui si conserva tuttora l'iscrizione:

Δελφοὶ Χαιρωνεῦσιν ὁμοῦ Πλούταρχον ἔθηκαν,
τοῖς Ἀμφικτυόνων δόγμασι πειθόμενοι.

« Gli abitanti di Delfi insieme a quelli di Cheronea dedicarono questa statua di Plutarco, obbedendo all'ordine degli Anfizioni ». La sua famiglia si richiamò per generazioni al grande antenato; e ancora nel IV secolo il retore Imerio è orgoglioso di presentare suo figlio agli Ateniesi come discendente di Plutarco per parte di madre. In essa si continuò la tradizione filosofica e pedagogica da lui instaurata; e suo nipote Sestio ebbe come allievo Marco Aurelio, che ne lasciò un elogio, in cui vorremmo riconoscere i tratti dell'avo: « La concezione di una vita in accordo con la natura, e una gravità senza pretese, la sollecitudine per gli amici e la tolleranza per la gente comune e la facilità di adattarsi a chiunque; la capacità di scoprire e disporre i princìpi necessari per la vita, e di frenare l'ira e ogni altra passione, e il carattere pacato e al tempo stesso affettuosissimo, e il sapere molto senza dimostrarlo ».

Le opere. I Moralia. All'affermazione di Adalbert von Chamisso, che l'uomo felice è colui che scrive un libro, Plutarco avrebbe aderito cordialmente; e si sarebbe considerato a buon diritto tra gli uomini più felici del creato. Anche considerando che non è lecito rapportare a moderni parametri la produttività dei letterati antichi, sovente diluviale quanto meno era tarpata dalla tirannia forse benefica del mercato librario, le dimensioni dell'opera di Plutarco testimoniano di uno sviscerato piacere dello scrivere. Quel che più colpisce in essa, comunque, è il livello quasi sempre elevato, l'intensità dell'impegno, la varietà degli interessi, accertabili — come non accade di frequente nelle letterature classiche — nei moltissimi suoi scritti che sono sopravvissuti fino a noi, e che peraltro rappresentano assai meno

della metà di quanto egli effettivamente compose nella sua lunga vita.
L'entità di ciò che è andato perduto risulta da un catalogo antico, che porta l'attribuzione spuria a un preteso figlio dello scrittore, di nome Lampria. In esso sono registrate 227 opere (in 278 libri), di cui soltanto 83 (in 87 libri) sono conservate, mentre di una quindicina circa rimangono frammenti. Ma il maldestro catalogo omette menzione di 18 opere conservate, e di altre 15 note per tradizione indiretta. Abbiamo così un totale di circa 260 opere (in circa 320 libri); da esso occorre tuttavia detrarre una dozzina di apocrifi, che si sono infiltrati nel corpus secondo un inevitabile destino della produzione letteraria dell'antichità.
Quest'imponente complesso si suddivide in due grandi sezioni, di estensione pressoché pari. Alle *Vite Parallele* (Βίοι παράλληλοι) Plutarco dovette la sua maggiore gloria, almeno dal Rinascimento in poi. Si tratta di 22 coppie di biografie, di cui ciascuna originariamente costituiva un libro: in esse un personaggio della storia greca è accostato a un romano, su fondamenti più o meno evidenti (Alessandro e Cesare, Demostene e Cicerone, ad esempio; e d'altro canto Pericle e Fabio Massimo), e un confronto tra i due (σύγκρισις, *comparatio*) le conclude. Esistono poi quattro *Vite* isolate (Arato, Artaserse, Galba, Ottone); sono perdute alcune *comparationes*, la coppia Epaminonda-Scipione, e altre biografie, apparentemente concepite come indipendenti, di imperatori romani, eroi del mito e della storia, poeti, e del filosofo tebano Cratete.
Un'ottantina di scritti, di proporzioni assai varie, sono per remota consuetudine raccolti e designati con il titolo di Ἠθικά, o più comunemente con il corrispondente latino *Moralia*. Si tratta

invero di una denominazione tanto convenzionale quanto impropria, poiché la gamma degli argomenti si estende ben oltre la categoria del 'morale'; e che tuttavia trae ragione storica dal fatto che gli scritti plutarchei di argomento filosofico-etico furono quelli maggiormente apprezzati dai posteri, che li preservarono e diffusero a preferenza degli altri, come dimostra il confronto con il catalogo di Lampria.

Per abbracciare in sintesi le diverse tematiche dei *Moralia*, essi si possono suddividere nei seguenti gruppi: a) Scritti filosofico-popolari di argomento etico; b) Scritti pedagogici; c) Teoria politica; d) Storia, polemica ed esegesi filosofica; e) Teologia e storia della religione; f) Psicologia, inclusa la psicologia degli animali; g) Scienze fisiche e naturali; h) Declamazioni retoriche e dottrina della retorica; i) Storia e critica letteraria, filologia; l) Erudizione antiquaria; m) Scritti di contenuto vario. All'interno di questi gruppi — con cui non s'intende offrire altro che un approssimativo schema di orientamento — varia considerevolmente il numero delle opere composte da Plutarco, e conservate: si va dai 64 opuscoli appartenenti al primo gruppo, di cui circa la metà sopravvivono, ai 50 scritti di storia, polemica ed esegesi filosofica, di cui ne restano solo 8, alle quattro esercitazioni retoriche, tutte rimaste.

Secondo analoghe finalità di un orientamento di massima, è possibile anche tentare una definizione dei diversi tipi di struttura formale, cui partecipano i singoli *Moralia*. Nelle opere di maggiore impegno ed estensione, Plutarco ama adottare la forma del dialogo, nell'idea di associarsi alla grande tradizione platonica: un'illusione se si considerano le funzioni organiche del dialogo, a cui Plutarco non conferisce carattere

dialettico, bensì soltanto espositivo — e d'altro canto la suggestione poetica di Platone è sì inarrivabile, ma la grazia elegante e vivace con cui Plutarco delinea persone e ambienti non è indegna del modello sublime. Come in Platone, anche nei *Moralia* compaiono dialoghi 'diegematici', ossia riferiti da uno dei partecipanti, e 'drammatici', in cui gli interlocutori prendono direttamente la parola: ma esistono pure forme miste, dove una conversazione (o una più complessa e articolata vicenda, come nel caso del *De genio Socratis*) viene raccontata nella cornice del dialogo diretto.

Generica forma di trattato hanno le opere di carattere erudito, sia storico-critico che antiquario o scientifico; e altrettanto le declamazioni rispondono ai modi consueti nella tradizione retorico-scolastica. Un terzo, più tipico schema formale — pur se anch'esso noto e usato da tempo — hanno gli scritti di divulgazione filosofica, a destinazione popolare e di soggetto morale. Essi rientrano nel genere della diatriba, di ascendenza cinico-stoica; e sono contraddistinti dal tono diretto della predica, dalla vivacità imprevedibile dei passaggi, dalla profusione di similitudini, citazioni, esempi storici, favole, proverbi.

I riferimenti esterni, su cui fondare una datazione sicura di singole opere, sono assai limitati. Su altri indizi e su criteri interni si è molto lavorato, per estendere la cronologia della produzione letteraria plutarchea. Ma è probabile che meriti fede solo qualche criterio generale: a un periodo giovanile di prevalenti intenzioni retoriche, caratterizzato da una tendenza agli effetti brillanti e immediati, seguì una maturità volta alla filosofia e a un severo impegno etico e religioso, e contraddistinta da una più rigorosa e vigorosa originalità formale. A questa fase ap-

partengono pure le *Vite*, che vennero pubblicate per singoli libri.

Tradizione manoscritta, edizioni e bibliografia. Già verso la fine dell'evo antico le *Vite* appaiono riunite in un corpus, che si presenta in duplice forma: una in due volumi, ordinati secondo la successione cronologica dei personaggi greci, e un'altra in tre volumi, dove la disposizione seguiva in primo luogo la loro patria d'origine, e quindi l'ordine cronologico. Al contrario, i *Moralia* circolarono sino al Medioevo inoltrato isolati o variamente raccolti in gruppi parziali: alcuni di questi tuttavia ricorrono con una certa costanza, soprattutto un complesso di 21 scritti d'argomento filosofico-morale, riuniti sotto quel titolo di Ἠθικά che si trasmise all'intera raccolta, quando vennero posti all'inizio di essa. L'iniziativa di rintracciare tutte le opere di Plutarco e di raccoglierle in un corpus unico si deve al filologo bizantino Massimo Planude, che la realizzò tra la fine del XIII secolo e l'inizio del successivo, in diverse riprese il cui stadio definitivo è rappresentato dallo stupendo codice *Parisinus graecus 1672*. Ma i manoscritti dei *Moralia* ammontano ad alcune centinaia, fra anteriori e posteriori alla recensione planudea, formando una tradizione tipicamente aperta, che impone di venire censita e vagliata per ogni singola opera.
La editio princeps dei *Moralia* è l'Aldina del 1509, quella delle *Vite* la Giuntina del 1517. All'edizione di Francoforte sul Meno del 1599, che a cura di A. Wechel riproduceva quella dello Stephanus (1572) con la traduzione latina dello Xylander, risale l'ordinamento dei *Moralia* tuttora corrente, e la numerazione canonica delle pagine. Si deve a D. Wyttenbach la prima edizione critica dei *Moralia* (Oxford, 1795-1830, rist.

fotomeccanica Hildesheim, 1962), che si conclude con un *Index Graecitatis* tuttora insostituito. Le edizioni attualmente in uso sono, per le *Vite*, la teubneriana di C. Lindskog e K. Ziegler, 3 voll. in 6 parti, Leipzig, 1964-1973[2-4] (più un quarto vol. di Indici, curato da H. Gärtner, Leipzig, 1980), e quella Budé a cura di R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux, in 15 voll., Paris, 1959-1979. È giunta recentemente a compimento l'edizione teubneriana dei *Moralia*, intrapresa a partire dal 1908 da un gruppo di studiosi, di cui hanno successivamente fatto parte C. Hubert, W. Nachstädt, W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, I. Wegehaupt, K. Ziegler, H. Drexler, F. H. Sandbach; di alcuni volumi sono già in corso successive edizioni (7 voll. in 12 parti, Leipzig, 1929-1978[1-3]). L'edizione Loeb, in 16 voll. di cui uno doppio, segna un considerevole incremento di validità dopo il vol. VI: tra i suoi molti collaboratori si possono segnalare F. C. Babbitt, Ph. H. De Lacy, H. Cherniss, F. H. Sandbach (London - Cambridge Mass., 1927-1980). Nella collezione Budé l'edizione dei *Moralia* è in corso di pubblicazione, a opera di diversi collaboratori; ne sono usciti finora sei volumi in otto parti (Paris, 1972-). Fra le traduzioni in italiano delle *Vite* sono recenti quelle di C. Carena, Torino, 1958 (poi Milano, 1974), e di A. Ribera con prefazione di F. Serpa, Firenze, 1974[2]. Per trovare una traduzione completa dei *Moralia* occorre risalire al secolo scorso, quando il tipografo fiorentino Piatti pubblicò la versione compiuta da Marcello Adriani nella seconda metà del sec. XVI (Firenze, 1819-1823, 10 volumi) che venne poi integrata da S. Ciampi nell'edizione a cura di F. Ambrosoli (Milano, 1825). Ampia documentazione è raccolta nell'articolo *Plutarchos* curato da K. Ziegler per la *Realencyclopädie* di A. Pauly e G. Wissowa, vol. XXI, I

(1951), coll. 636-962, comparso anche separatamente (Stuttgart, 1949, e in 2ª ediz. con *Addenda* nel 1964), e in traduzione italiana a cura di B. Zucchelli, Brescia, 1965 (con bibliografia aggiornata a tale data). Ma con profonda intelligenza e simpatia introduce all'arte e alla personalità di Plutarco la magistrale monografia di D. A. Russell, *Plutarch*, London, 1972. Altre trattazioni di carattere generale (anche più di quanto non s'intenda in alcuni titoli) sono il vecchio, ma tuttora interessante O. Gréard, *De la morale de Plutarque*, Paris, 1866; J. Oakesmith, *The Religion of Plutarch*, London, 1902 (di un dilettante geniale, militare di carriera); R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig, 1912, opera di mirabile eleganza critica e particolarmente preziosa per la fortuna di Plutarco fino al nostro secolo; R. H. Barrow, *Plutarch and his Times*, London, 1967; D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969; C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971; Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, 1977. Infine, richiedono menzione due saggi brevi, il capitolo *Plutarch*, in M. Pohlenz, *Gestalten aus Hellas*, München, 1950, pp. 671-705; e l'articolo *Ritorno a Plutarco* di C. Diano, in « Il Verri », 19, ott. 1965, pp. 62-79 (già in « Annuario dei Centenari », Milano, 1950), poi in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza, 1968, pp. 49-69.

De genio Socratis (Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου). Secondo lo schema del *Fedone* platonico, la narrazione che costituisce il corpo dell'opera è preceduta da un breve dialogo, in forma diretta. Esso si svolge ad Atene, qualche tempo dopo gli avvenimenti narrati; gli interlocutori sono due, ma assistono pure altri personaggi (cfr. la nota 7).

L'ateniese Archidamo ('Αρχίδαμος, ma nei codici ricorre pure la forma'Αρχέδαμος) si potrebbe identificare in quell'Archedemo di Pelece, detto 'il cisposo' (Lisia, 14, 25), di cui Eschine (3, 139) attesta le tendenze filotebane. Cafisia, il narratore tebano, è fratello minore di Epaminonda: sebbene non sia altrimenti noto, è probabile che si tratti di una figura storica, perché difficilmente Plutarco si sarebbe preso la libertà di variare lo stato di famiglia a un personaggio famoso come Epaminonda, eroe nazionale della Beozia.
In seguito il racconto prosegue in forma continua: solo alcune apostrofi di Cafisia ad Archidamo richiamano la situazione che ad esso fa da sfondo. Oggetto del racconto di Cafisia — e a sua volta cornice di altre conversazioni, tra cui quella sul demone di Socrate che dà il titolo all'opera — è un avvenimento storico, noto pure da altre fonti: l'insurrezione di Tebe contro i tiranni filospartani, avvenuta nel 379-378 a.C. L'antefatto, a cui Archidamo allude brevemente, è esposto dallo stesso Plutarco nella *Vita di Pelopida*. Nel 383-382 Febida, comandante di un reparto spartano che manovrava sul continente, si era lasciato indurre da un gruppo di oligarchi tebani a occupare la rocca di Tebe, detta Cadmea. Il governo di Sparta aveva destituito Febida, ma si era tenuto la Cadmea, affidando il presidio a tre ufficiali: e « tutti i Greci » dice Plutarco « si stupivano che gli Spartani, approvando la colpa, condannassero il colpevole ». Sotto la tutela spartana, gli oligarchi avevano instaurato una dura tirannide, mandando a morte Ismenia, capo della parte avversaria, ed esiliandone gli uomini più in vista, che si erano rifugiati ad Atene. Ma nell'inverno del 379-378 un manipolo di esiliati riuscì a rientrare di nascosto in Tebe unendosi ai patrioti rimasti nella città, di cui fa-

ceva parte anche il narratore Cafisia, che racconta gli avvenimenti dal punto di vista di questo gruppo. I congiurati uccisero i tiranni, sorprendendoli parte durante un'orgia, parte nelle loro case; e proclamarono Tebe nuovamente libera, tra l'esultanza del popolo. Gli Spartani della Cadmea rinunciarono a intervenire, e per questo i loro capi furono condannati a morte o a enormi multe; in seguito fu conclusa una tregua, ed essi sgomberarono la cittadella.

Questa vicenda viene narrata, come si è accennato, da Plutarco pure nella *Vita di Pelopida*, 6-13, in forma più breve e con alcune varianti che si spiegano con la diversità del genere letterario. Inoltre essa si trova in Senofonte, *Elleniche*, V, 4, 1-13; Diodoro Siculo, XV, 25-27; Cornelio Nepote, *Vita di Pelopida*, 2-3. Rispetto alla versione plutarchea, i primi due autori presentano sostanziali divergenze, tanto da escludere che Plutarco attinga a Senofonte o alla fonte di Diodoro, che è Eforo. Invece le affinità con Nepote consentono di supporre un precedente comune, che la critica tende a identificare nelle *Elleniche* di Callistene di Olinto, il nipote di Aristotele giustiziato da Alessandro Magno.

Tra i personaggi del racconto di Cafisia occorre distinguere quelli già noti per circostanze diverse, altri di esistenza storicamente altrettanto certa, ma attestata solo in relazione a questa vicenda, e alcuni introdotti dall'autonoma invenzione di Plutarco. Tra questi ultimi sono lo straniero venuto dall'Italia, Teanore: l'"uomo divino", nome parlante che tuttavia non ricorre fra i Pitagorici a noi noti, il quale assume in sé quasi esemplarmente i tratti tipici del seguace di Pitagora; e il protagonista del mito oltremondano, il giovane Timarco destinato a prematura morte, il cui nome ricalca quello di Plu-

tarco in modo sospetto, tanto più che anch'egli è detto nativo di Cheronea. Figure immaginarie sembrano pure Fidolao di Aliarto, la cui patria serve di spunto alla prima discussione sul sepolcro di Alcmena, e Galassidoro: un influente politico tebano di questo nome figura in Senofonte, *Elleniche*, III, 5, 1, ma nel *De genio* il suo interesse appare limitato alla filosofia — e un sorprendente anacronismo gli affida dottrine di colore stoico. Passando alla seconda categoria: nelle fonti storiche sull'insurrezione (compreso il *Pelopida* plutarcheo) ricorre testimonianza dell'indovino Teocrito, di Carone, Fillida e Cefisodoro fra i cospiratori, e dei tiranni Archia, Leontide, Ipate e Filippo, oltre che di altri minori in entrambi i gruppi. Infine, nel dialogo hanno grande rilievo due personaggi illustri. Simmia, l'ammiratore devoto e ingenuo di Socrate nel *Fedone*, è ora un uomo maturo, sofferente a una gamba e pensoso delle sorti della patria e degli amici: ha molto viaggiato, e sono note le sue inclinazioni verso il Pitagorismo. Il giovane Epaminonda, di contro, è atteso nel futuro da un glorioso destino, a cui si prepara in onestà di costumi e pia profondità di pensieri: come politico e condottiero, diverrà uno degli artefici dell'egemonia tebana sulla Grecia, di cui fu proprio la sua morte nella vittoriosa battaglia di Mantinea a segnare la fine. Nel realizzare le fortune di Tebe farà coppia con lui Pelopida, che qui appare di scorcio alla guida dei profughi; e alla gloria di Epaminonda viene associato il padre Polimnide, l'autore della sua paideia, la cui realtà storica è assicurata dalle stesse ragioni addotte a proposito di Cafisia.

Circa la data di composizione del *De genio Socratis* non esistono indizi sicuri, né incontrovertibili criteri di cronologia interna. Si può tutt'al

più supporre che sia posteriore alla *Vita di Pelopida*, in quanto gli ellittici accenni all'antefatto da parte di Archidamo sembrano rinviare alla più ampia notizia che ne viene data in quest'opera. Inoltre l'interesse per la teologia profetica può intendersi come un sintomo dei rapporti di Plutarco con Delfi; e fors'anche è lecito interpretare il motivo libertario, che è una delle chiavi del dialogo, come una reazione alla tirannide e all'antiellenismo che caratterizzarono gli ultimi anni di Diocleziano. Non dovrebbe pertanto allontanarsi dal vero una datazione negli anni fra il 90 e il 95 d.C., quale è ormai proposta generalmente dalla critica.

Il *De genio Socratis* è conservato solo in due codici: il già menzionato *Parisinus graecus 1672* (E), scritto intorno al 1302, e il *Parisinus graecus 1675* (B), del secolo XIV o XV: nonostante un certo numero di varianti, che impongono di tenerne conto nella costituzione del testo, B pare dipendere da E, probabilmente attraverso uno o più intermediari. Nell'edizione teubneriana, il *De genio Socratis* si trova nel vol. III, a cura di W. Sieveking (1929, rist. 1972); nella Loeb è compreso nel vol. VII, edito da Ph. De Lacy e B. Einarson (1959); nella Budé è comparso recentemente a cura di J. Hani (vol. VIII, 1980). Ne esiste pure un'ottima edizione particolare, a cura di A. Corlu: *Plutarque. Le Démon de Socrate*, Paris, 1970. Traduzione italiana a cura di G. Pernice, *Il Genio di Socrate*, nei « Quaderni di Stasimon », III, Tortona, 1968. Oltre alle sezioni dedicate al *De genio* nelle opere generali sopra citate, cfr. R. Hirzel, *Der Dialog*, II, Leipzig, 1895, pp. 148-163; G. M. Lattanzi, *Il* De Genio Socratis *di Plutarco*, Roma, 1933; A. Aloni, *Ricerche sulla forma letteraria del* De Genio Socratis *di Plutarco*, in « ACME », 33, 1980,

pp. 45-112; M. Riley, *The Purpose and Unity of De genio Socratis*, in « Greek, Roman and Bizantyne Studies », 18, 1977, pp. 257-273.

De sera numinis vindicta (Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων). Si tratta di un dialogo 'diegematico' o espositivo, in cui Plutarco, che ribadisce la sua doppia figura di autore e di narratore mediante l'apostrofe al dedicatario dell'opera nelle prime parole, ripete una conversazione tenuta con alcuni intimi qualche tempo prima, a Delfi. Gli interventi del narratore si limitano all'indicazione delle battute, integrate da concise note psicologiche e da rari cenni all'ambiente e ai movimenti del piccolo gruppo; ma la parte conclusiva dell'opera, ossia i capitoli 22-32, è tutta occupata da un lungo discorso dello stesso Plutarco, in veste di personaggio, che vi espone un mito escatologico d'ispirazione platonica.

Gli interlocutori sono quattro. Una sorta di funzione coordinatrice è svolta appunto da Plutarco, che evidentemente gode di un maggiore prestigio derivante dall'età e dalle cariche rivestite nel santuario. Patroclea, il primo a prendere la parola, compare più volte pure nelle *Quaestiones convivales*: è uno di quei giovani membri della famiglia definiti γαμβροί, « generi », ma più probabilmente mariti delle nipoti (come si è detto, l'unica figlia di Plutarco morì in giovane età); da un passo delle *Quaestiones* appare esperto di caccia e agricoltura, ma qui si dimostra non ignaro di letteratura e storia. Si è pure già parlato di Timone, tra i due fratelli di Plutarco il meno noto, ma egualmente da lui amatissimo: nei due o tre passi che lo riguardano altrove, figura come anfitrione largo e cordiale, e buon conoscitore di poesia. Pure in un passo delle *Quaestiones convivales* — dove, in materia di rapporti

sessuali, sostiene i vantaggi dell'astinenza — interviene Olimpico, che è l'unico interlocutore a non fare parte della famiglia.
Ma, sia pure in forma indiretta, nel dialogo compaiono altri tre personaggi, tutti di incerta identificazione. Sul misterioso seguace di Epicuro, che con abile mossa compositiva Plutarco fa scomparire subito all'inizio del dialogo, dopo avere sgomentato i pii ospiti di Delfi con la sua denigrazione dell'agire divino, non è lecita alcuna congettura: basterà ricordare come la polemica contro la dottrina epicurea sia un motivo portante nelle convinzioni filosofiche di Plutarco. 'Troppa grazia', invece, per l'identità del dedicatario, che è senz'altro un illustre cittadino romano: ma disponiamo di due personaggi di nome Quieto, padre e figlio, tra cui la scelta non è facile. Tito Avidio Quieto fu proconsole dell'Acaia nel 95 a.C.; e in quest'occasione gli fu dedicata dagli Anfizioni una statua, di cui resta il basamento con l'iscrizione. Era dunque pressappoco coetaneo di Plutarco, e fu in contatto con l'ambiente delfico: da una lettera di Plinio appare che nel 107 era già morto. Il figlio fu proconsole dell'Asia nel 125-126; ma è possibile che fosse entrato in rapporto con Plutarco precedentemente, al seguito del padre. All'uno o all'altro, insieme al fratello C. Avidio Nigrino, è dedicato pure l'opuscolo *De fraterno amore*: non è tuttavia necessario che per entrambe le opere si tratti del medesimo personaggio. Altrimenti ignoto è l'Arideo di Soli, poi detto Tespesio, che è protagonista della visione; ma dai particolari che Plutarco accompagna alla sua menzione parrebbe essere realmente esistito.
L'identificazione di Quieto è connessa con la cronologia dell'opera: per la quale, come sovente accade nei *Moralia*, mancano indizi precisi. Trop-

po generici sono un paio di termini *post quem*: l'eruzione del Vesuvio, nel 79, e la morte di un buon imperatore, che non potrebbe essere se non Tito, nell'81. Ma all'epoca del dialogo Plutarco era già sacerdote a Delfi, e inoltre membro autorevole del consiglio Anfizionico: e occorrerà pertanto discendere a un'età assai più tarda, almeno agli anni dopo il 90. Criteri interni, di soggettiva valutazione, hanno indotto alcuni studiosi ad attribuire il dialogo all'estrema vecchiaia di Plutarco: possibile, ma non più che una congettura.

Il *De sera numinis vindicta* è conservato in un numero rilevante di manoscritti: 47, di cui 28 appartenenti alla recensione planudea. Ma per la costituzione del testo possediamo testimoni più antichi, che risalgono a un comune archetipo attraverso tre famiglie, in una delle quali rientrano appunto i codici utilizzati da Planude. Si può ritenere che la diffusione dell'opera sia stata favorita dalla tematica, per tanti versi affine a un motivo fondamentale della letteratura testamentaria. Nell'età moderna fu D. Wyttenbach a rivendicarle un particolare rilievo tra i *Moralia*, pubblicandola a parte in un'edizione commentata (1772); e agli spiriti reazionari di Joseph de Maistre il dialogo parve, dopo la caduta di Napoleone, una mirabile profezia, tanto che ne curò una traduzione, con qualche adattamento (1816). Tra le edizioni in uso, la teubneriana contiene il *De sera numinis vindicta* nel vol. III, a cura di M. Pohlenz (1929, rist. 1972); nella Loeb esso si trova nel vol. VII, curato da Ph. De Lacy e B. Einarson (1959); la Budé lo presenta nel vol. VII, 2, a cura di Y. Vernière (1974). Un importante saggio critico precede la traduzione del dialogo nel volume di G. Méautis, *Des délais de la Justice divine, par Plutarque*, Lausanne, 1935; cfr.

inoltre G. Soury, *Le problème de la Providence et le De sera de Plutarque*, in « Revue des Études Grecques », 58, 1945, pp. 163-179.

Criteri del volume. La presente traduzione è condotta sul testo dell'edizione Teubner: qualche discordanza è discussa nelle note. Il *De genio Socratis* è particolarmente danneggiato da lacune, in genere di ridotta estensione. Quando il significato del passo non risultava mutilato, ci si è limitati a indicare la lacuna, con il segno [...]; lo stesso si è fatto per le rarissime lacune del *De sera numinis vindicta*. Ma quando il contesto sembrava richiedere una più esplicita transizione fra quanto precede e quanto segue la lacuna, si è tradotta l'integrazione proposta nell'edizione teubneriana (nel testo o in apparato), inserendola fra parentesi quadre.
I nomi propri sono riprodotti nella corrispondente forma italiana, attenendosi ai fenomeni del dialetto beotico, che appaiono nei nomi di personaggi e località di questa regione: in particolare la desinenza -ας del nominativo maschile, resa con -a. Nei casi dubbi ci si è attenuti alla forma adottata nell'edizione teubneriana.
Un particolare problema presentavano i titoli dei singoli opuscoli, per i quali l'uso si attiene generalmente alla forma latina. Secondo questa si è preferito citarli nel discorso critico e nelle note, pure volgendoli in italiano nell'intestazione del volume.

DARIO DEL CORNO

IL DEMONE DI SOCRATE

Mi ricordo, Cafisia, di avere sentito una volta un pittore esprimere con un paragone un'idea interessante su chi osserva i quadri. Diceva **B** che la gente comune e senza conoscenze specifiche corrisponde a quanti salutano tutta insieme una gran folla, mentre gli esperti dell'arte assomigliano all'uomo che rivolge un saluto particolare a ciascuna persona che incontra. I primi infatti non hanno una visione distinta delle opere, ma ne ricavano solo una impressione approssimativa; gli altri invece, analizzando nel loro giudizio l'opera in ogni significato, non tralasciano di osservare e precisare alcun pregio o difetto.

E così anche riguardo agli eventi reali mi pare che l'uomo incolto si appaghi di conoscere C l'essenziale e la conclusione del fatto; mentre chi ama la gloria e la bellezza, di fronte ai prodotti dell'umana virtù, quasi fosse essa pure una grande arte, prova piacere soprattutto nei particolari. Ritiene infatti costui che il risultato dipenda in gran parte dal caso; mentre nelle azioni vede in dettaglio le lotte [1] della virtù contro gli accidenti della sorte, e gli atti di assennato coraggio di fronte ai pericoli, quando la ragione è tutt'uno con l'occasione e la passione. Considera anche noi tra gli spettatori di questo tipo: raccontaci D

come si svolsero gli avvenimenti fin dall'inizio e mettici anche al corrente della discussione che, a quanto sappiamo, si svolse in tua presenza. Per questo motivo non avrei esitato ad andare persino a Tebe, se non fosse che anche così sembro agli Ateniesi favorevole ai Beoti più di quanto convenga.[2]

CAFISIA

Certo, Archidamo, dal momento che sei così ben disposto e tanto interesse hai a conoscere quegli avvenimenti, io avrei dovuto — come dice Pindaro — « porre sopra ogni impegno »[3] l'impegno di venire qui a narrarteli. Ora, dato che siamo qui per un'ambasceria e siamo in E attesa delle risposte del popolo,[4] se mi rifiutassi usando villania a un amico generoso e caro come te, rischierei di risvegliare la vecchia accusa di odio contro i discorsi rivolta ai Beoti:[5] eppure era già passata di moda ai tempi del vostro Socrate, quando noi, come è noto, ci mostrammo così pieni di cure nei riguardi di Liside,[6] uomo santo. Considera però se anche agli altri che sono con noi interessa di sentire avvenimenti e discorsi di una tale ampiezza. Non si tratta certo di un racconto breve, se vuoi che io riferisca anche le discussioni.

ARCHIDAMO

Tu conosci questi uomini, Cafisia: devi sapere che sono di nobili famiglie e a voi favo- F revoli. Questo è Lisitide nipote di Trasibulo,

questo è Timoteo figlio di Conone, e questi sono i figli di Archino; gli altri sono anch'essi della nostra parte.[7] Le tue parole trovano dunque un pubblico favorevole e amico.

CAFISIA

D'accordo; ma secondo gli avvenimenti che già conoscete, dove occorre iniziare il racconto?

ARCHIDAMO

Noi, Cafisia, sappiamo abbastanza bene quale era la situazione a Tebe prima del ritorno degli esiliati. Che cioè Archia, Leontide e i loro amici, dopo avere convinto Febida a impadronirsi della Cadmea durante la tregua,[8] esiliarono alcuni dei cittadini, altri oppressero con il terrore, dominando in modo illegale e violento; noi lo venimmo a sapere qui ad Atene dai compagni di Melone e Pelopida:[9] come sai, li abbiamo accolti nelle nostre case ed eravamo sempre in loro compagnia per tutto il tempo che furono costretti all'esilio. Abbiamo anche sentito che gli Spartani avevano punito Febida per la presa della Cadmea sottraendogli il comando della spedizione contro Olinto, e che avevano inviato in sua vece Lisanorida con altri due,[10] rinforzando la guarnigione della cittadella. Sappiamo pure che Ismenia[11] incontrò una morte non delle più nobili in seguito alla sentenza contro di lui: tutto ciò fu comunicato per lettera da Gorgida[12] a quelli che si erano rifugiati qui. Non

576

B

ti resta perciò che narrare gli avvenimenti relativi appunto al rientro dei tuoi amici e alla eliminazione dei tiranni.

2. CAFISIA

Ecco, Archidamo, proprio in quei giorni tutti noi congiurati eravamo soliti recarci a casa di Simmia, che era convalescente per una ferita alla gamba. Lo scopo era d'incontrarci e metterci d'accordo sulle nostre necessità, ma ostentavamo di discutere di filosofia; e spesso, per non destare sospetti, portavamo con noi Archia e Leontide, che non erano del tutto estranei a conversazioni di questo genere. In-
C fatti Simmia, dopo essere stato a lungo in paesi lontani e avere incontrato genti di ogni razza, era tornato da poco a Tebe con ogni genere di racconti e notizie sui barbari. Archia, ogni qual volta era libero da impegni, assisteva volentieri a queste conversazioni, unendosi ai giovani e preferendo che noi passassimo il tempo a discorrere piuttosto che prestare interesse a quel che facevano lui e i suoi.

Il giorno in cui, al calar delle tenebre, gli esiliati si sarebbero dovuti avvicinare di nascosto alle mura, arrivò da Atene, mandato da Ferenico, [13] un uomo che nessuno di noi conosceva, tranne Carone. Egli ci comunicava che i dodici più giovani tra gli esiliati erano a caccia con i cani nei pressi del Citerone, [14]
D in modo di arrivare verso sera. Aggiunse che lui era stato mandato avanti per portare queste notizie, e per sapere chi avrebbe fornito

la casa nella quale, una volta arrivati, dovevano nascondersi, sì che gli esiliati con quest'informazione potessero recarvisi senza indugio. Mentre noi eravamo incerti e perplessi, Carone si impegnò spontaneamente a offrire la sua, e quell'uomo quindi decise di tornare in fretta dagli esiliati.

3. Allora l'indovino Teocrito, dopo avermi stretto la mano con forza e avere guardato Carone che ci precedeva, mi disse: « Quest'uomo, Cafisia, non è un filosofo, né ha goduto di un'educazione raffinata ed eccellente come tuo fratello Epaminonda; ma tu vedi che, per natura guidato dalle leggi a una nobile condotta, si addossa spontaneamente l'estremo pericolo per il bene della patria. Epaminonda invece, pur convinto di essere superiore a tutti i Beoti per la sua educazione alla virtù, manca di vigore e coraggio [...].[15] In quale altra occasione potrà impegnare tali ottime doti, naturali e derivanti dall'educazione? ». E

Io allora gli risposi: « Mio animoso Teocrito, noi facciamo quel che abbiamo deciso; Epaminonda invece non è riuscito a convincerci a non fare queste cose, come a lui pare meglio; e a buon diritto ora, per quanto sollecitato, non acconsente ad azioni a cui non è nato e che disapprova. Neppure tu agiresti saggiamente costringendo un medico, che promette di guarire una ferita senza usare i ferri né il fuoco [...], a tagliare o a bruciare la parte malata. Perciò anche Epaminonda [deve essere compreso] [...],[16] ma è pronto a unirsi a co- F

loro che intendono liberare la città dalle sanguinose lotte fratricide e dalle stragi che la opprimono. Poiché dunque non gli riesce di persuadere la maggioranza, e noi invece abbiamo imboccato questa strada, chiede di lasciarlo libero di intervenire al momento opportuno, rimanendo puro dal sangue e senza 577 colpa, per contribuire anche al vantaggio comune secondo giustizia. Pensa infatti che l'azione non rimarrà entro giusti limiti; certo Ferenico o Pelopida si volgeranno soprattutto contro i colpevoli e i criminali, ma Eumolpida e Samida,[17] uomini facili all'ira e impetuosi, agendo a mano libera nella notte, non deporranno la spada prima di avere fatto strage per tutta quanta la città e di avere ucciso molti dei loro nemici personali ».

4. Mentre così dicevo a Teocrito, si interpose Galassidoro, avvertendoci che erano vicini Archia e lo spartano Lisanorida, i quali dalla Cadmea parevano dirigersi alla nostra volta. B Ponemmo dunque fine ai nostri discorsi; e Archia, chiamato Teocrito, lo condusse da Lisanorida e se ne stette a parlare con lui in disparte per lungo tempo. Si erano allontanati qualche poco dalla strada verso le pendici dell'Amfione;[18] e noi stavamo in ansia, temendo che gli fosse nato qualche sospetto o avesse ricevuto una denunzia, e che di ciò interrogasse Teocrito.

In quel frangente Fillida, che tu Archidamo conosci, e che era allora segretario di Archia e degli altri polemarchi,[19] [e sapeva che gli esiliati si accingevano a] rientrare, ed era al

corrente di tutta la congiura, mi prese per mano davanti a tutti fingendo di scherzare, come era solito, sugli esercizi ginnici e sulle gare di lotta; ma poi mi trascinò discosto dagli altri, chiedendomi se gli esiliati avrebbero mantenuto la data fissata. Poiché gli diedi conferma, riprese: « Dunque ho fatto bene a organizzare per oggi il festino, dove voglio attirare Archia per offrirlo, in mezzo al vino e all'ebbrezza, più facile preda ai compagni ». « Ottimo, » gli dissi « o Fillida; e cerca di riunire al banchetto tutti i nemici, o almeno la maggior parte ». « Non è facile, » rispose « anzi, è impossibile. Archia infatti spera che in questa occasione da lui venga una certa signora di rango, e non vuole che Leontide sia presente. È necessario quindi che noi ci dividiamo tra le due case: una volta eliminati Archia e Leontide, credo che gli altri si toglieranno di mezzo con la fuga, o rimarranno inattivi, appagandosi che gli si assicuri l'incolumità ». E io: « Faremo così. Ma cosa hanno costoro da parlare con Teocrito? ». E Fillida: « [...] con precisione e non lo so; ma sentivo che ci sono stati segni e presagi negativi e inquietanti per Sparta ». [...] ci venne incontro Fidolao di Aliarto, dicendo: « Simmia vi prega di trattenervi qua per un poco; sta parlando in privato con Leontide a proposito di Amfiteo,[20] e gli chiede di commutare in esilio la condanna a morte pronunciata contro di lui ».

C D E

5. E Teocrito: « Sei arrivato al momento opportuno, » disse « come se l'avessi fatto ap-

posta. Ti volevo proprio chiedere che cosa avete trovato nel sepolcro di Alcmena[21] e, in generale, come si presentava quando lo avete aperto, e se eri presente pure tu, quando Agesilao mandò una delegazione per trasportare i resti a Sparta ».

Fidolao rispose: « No, io non c'ero: disapprovavo i miei concittadini ed ero molto irritato con loro, e così mi lasciarono da parte. Si F trovò dunque [un sasso al posto del] corpo, e inoltre un braccialetto di bronzo non grande e due anfore di ceramica, che contenevano della terra ormai pietrificata dal tempo e compressa; [sopra] al sepolcro [c'era] una tavola di bronzo che portava incise molte lettere, di sorprendente antichità. Infatti non si riusciva a riconoscerne alcuna, sebbene apparissero nitidamente una volta lavato il bronzo; il tipo delle lettere era particolare e straniero, molto simile ai caratteri egiziani. Perciò Agesilao, come dicono, fece mandare una trascrizione al faraone,[22] pregandolo di mostrarla ai sacerdoti, nel caso fossero in grado di capire. A questo proposito, probabilmente, avrebbe qual-578 cosa da raccontarci anche Simmia, che proprio in quel tempo frequentava molto i sacerdoti egiziani per le sue indagini filosofiche. Ora gli abitanti di Aliarto ritengono che non siano avvenuti per caso né la grande carestia né lo straripamento del lago,[23] ma che una maledizione della tomba colpisca chi ha permesso di violarla ».

Dopo un breve silenzio, Teocrito disse: « Neppure gli stessi Spartani pensano che il demone sia rimasto benigno, come mostrano i presagi

che poco fa Lisanorida discuteva con me. Ora lui andrà ad Aliarto per chiudere di nuovo il sepolcro e fare, secondo un oracolo, delle libagioni ad Alcmena e ad Aleo,[24] benché egli non sappia chi Aleo fosse. Al suo ritorno ha poi intenzione di cercare il sepolcro di Dirce,[25] che è ignoto a tutti i Tebani, esclusi coloro che sono stati ipparchi.[26] Infatti l'ipparco uscente conduce lì di notte quello che gli subentra, da solo a solo glielo mostra e fatte alcune offerte senza fuoco, delle quali poi confondono e cancellano le tracce, nelle tenebre se ne tornano ognuno per proprio conto. Io però, Fidolao, [lodo il loro zelo nel compiere questi riti, ma il luogo di questa tomba] non credo che lo troveranno facilmente. La maggioranza di quelli che sono stati ipparchi secondo la legge si trova in esilio; anzi, lo sono tutti tranne Gorgida e Platone,[27] ma gli Spartani non tenteranno neppure di interrogarli, tanto li temono. Quegli arconti che vengono eletti ora nella Cadmea ricevono la lancia e il sigillo senza sapere nulla [...] ».

6. Mentre Teocrito così parlava, Leontide uscì con i suoi amici; e noi, entrati a nostra volta, abbracciammo Simmia che sedeva sul letto molto pensieroso e addolorato poiché, credo, il suo tentativo di intercessione non aveva ottenuto effetto alcuno. Dopo avere volto lo sguardo su tutti noi, disse: « Per Eracle, che caratteri selvaggi e barbari! Aveva davvero ragione l'antico Talete, ritornando da un lungo viaggio in terre straniere, a rispondere agli amici che gli chiedevano quale fosse la

cosa più strana da lui vista: "Un tiranno vecchio".[28] Anche chi non ha subìto alcun sopruso personale è nemico di un potere illegale e senza controllo, poiché non sopporta il peso e la brutalità di questo rapporto. Ma a queste cose un dio porrà certo rimedio; piuttosto, Cafisia, conoscete chi sia lo straniero venuto a cercarvi? ». « Non so » gli risposi « di chi parli ». « Eppure Leontide dice che presso il se-
E polcro di Liside è stato visto un uomo, certamente importante per il numero di persone che lo accompagnano e per i mezzi di cui dispone, levarsi all'alba da un giaciglio di foglie su cui si era sistemato. E sono rimasti dei rami di salice e di tamerisco, resti di sacrifici e libagioni di latte. Al mattino poi lo straniero si informava dai passanti se avrebbe trovato in città i figli di Polimnide ». « Chi potrebbe essere questo straniero? » dissi. « Dal tuo racconto parrebbe una persona importante, non certo il primo venuto ».

7. « Hai ragione, » intervenne Fidolao « e comunque quando verrà da noi, gli faremo buona accoglienza. Ora invece, Simmia, raccontaci se sai qualcosa di più su quell'iscrizione, di cui ci stupivamo poco fa. Si dice
F infatti che i sacerdoti egiziani siano riusciti a interpretare i segni della tavola, che Agesilao ci sottrasse quando smantellò il sepolcro di Alcmena ».
Simmia subito si richiamò il fatto alla memoria e disse: « Non ho visto questa tavola, Fidolao, ma lo spartiate Agetorida[29] venne a Menfi dal profeta Conufi[30] con una lunga let-

tera di Agesilao; [...] e proprio allora io, Platone e Ellopione di Peparito ci trovavamo presso di lui a discutere di filosofia. Lo inviava il faraone con l'ordine che Conufi, se riusciva a comprendere quei segni, ne inviasse in fretta l'interpretazione. Conufi, dopo essersi ritirato in solitudine tre giorni a studiare ogni sorta di caratteri dei libri antichi, rispose con una lettera al faraone; e a noi spiegò che l'iscrizione ordinava di istituire dei giochi dedicati alle Muse, e aggiunse che quei segni risalivano alla scrittura usata al tempo in cui regnava Proteo, e che aveva imparato l'Anfitrioniade Eracle.[31] Il dio, disse ancora, consigliava e invitava con quella scritta i Greci a vivere tranquilli e in pace, rivaleggiando solo in sapienza, e a cercare la giustizia con l'aiuto delle Muse e della ragione, deponendo le armi. Noi già pensavamo che Conufi avesse ragione e ancor più ne fummo convinti quando, giunti dall'Egitto in Caria,[32] ci vennero incontro alcuni abitanti di Delo i quali volevano che Platone, poiché era esperto di geometria, spiegasse loro uno strano responso pronunciato dal dio. Ai Deli e agli altri Greci l'oracolo prediceva la fine delle presenti sciagure, a patto che costruissero in Delo un altare di volume doppio rispetto a quello esistente.[33] Essi non riuscivano a comprendere l'intenzione del dio, e stavano costruendo l'altare con risultati grotteschi (poiché raddoppiavano ciascuno dei quattro lati, ma con un tale procedimento ottenevano senza accorgersi un solido otto volte più grande, dato che ignoravano il rapporto che la duplicazione lineare produce); e dun-

579 B C

que chiedevano che Platone li aiutasse a superare tale difficoltà. Ricordandosi dell'Egiziano, egli rispose che il dio, poiché noi Greci trascuravamo l'educazione, si prendeva gioco di noi, e quasi deridendo la nostra ignoranza ci esortava ad attendere seriamente allo studio della geometria. Soggiunse che occorreva una intelligenza non certo limitata e dalla vista corta, bensì esperta a fondo nella geometria per trovare, dati due termini, l'elemento proporzionale, che è il solo mezzo per raddoppiare il volume di un corpo cubico con un uguale incremento. Aggiunse che questo calcolo avrebbero potuto farlo Eudosso di Cnido [34] oppure Elicone di Cizico: comunque non dovevano credere che il dio volesse questo. Il suo ordine era invece che tutti i Greci, rinunziando alla guerra e alle azioni malvagie,
D si dedicassero alle arti e, placando le passioni con il ragionamento e l'educazione, coesistessero senza danneggiarsi e con reciproco vantaggio ».

8. Mentre Simmia parlava, entrò Polimnide, nostro padre, e sedendosi accanto a lui disse: « Epaminonda prega te e tutti gli altri, se non avete qualche impegno più importante, di attendere qui, poiché vuole farvi conoscere lo straniero, uomo nobile e per un nobile e degno motivo giunto qui dall'Italia, inviato dai Pitagorici. È venuto qui per offrire libagioni al vecchio Liside, sulla sua tomba, in conse-
E guenza — come dice — di certi sogni e di manifeste visioni. Egli reca molto oro e pensa di dovere risarcire Epaminonda delle spese so-

stenute per il mantenimento di Liside nella sua vecchiaia; ed è ben risoluto a sovvenire alla nostra povertà, sebbene noi non ne abbiamo bisogno, né lo vogliamo ». Simmia provò piacere a queste parole: « Tu descrivi un uomo » disse « ammirevole e degno di essere chiamato filosofo; ma per quale motivo non è venuto subito da noi? ». « Credo che Epaminonda lo abbia condotto all'Ismeno [35] perché, dopo avere passato tutta la notte presso il sepolcro di Liside, possa lavarsi; poi verranno qui da noi. Prima di incontrarsi con noi, lo straniero si era accampato presso la tomba con l'intenzione di disseppellire i resti di Liside e trasportarli in Italia, a meno che un segno demonico, apparendogli di notte, non si fosse opposto ». E mio padre, dopo avere dette queste cose, tacque. F

9. Galassidoro allora esclamò: « Per Eracle, come è difficile trovare un uomo immune da false credenze e da superstizioni! Pure senza volerlo, alcuni sono vittime di queste passioni per ignoranza o per debolezza; altri, per sembrare cari agli dèi e diversi dagli altri, ammantano di divino le loro azioni, anteponendo sogni, visioni e altre simili cose mirabolanti a ciò che si presenta alla loro mente. Tutto questo non è forse inutile per uomini dediti alla politica e costretti a comportarsi secondo la volontà di una folla prepotente e sfrenata: possono così usare la superstizione come un freno per indirizzare e spingere la gente verso ciò che è utile. Alla filosofia però tale atteggiamento sembra essere non solo sconveniente, ma anche contrario a quanto essa promette: 580

infatti, mentre professa di insegnare con la ragione tutto ciò che è buono e veramente utile, si rivolge agli dèi per quanto riguarda la guida dell'agire, quasi disprezzasse la ragione stessa; e senza tenere in alcun conto il procedere logico, in cui risiede la sua superiorità, si rifugia nelle predizioni e nelle visioni oni-
B riche, nelle quali spesso l'ultimo degli uomini ha non meno successo del migliore. Proprio per questo, o Simmia, credo che anche il vostro Socrate abbia colto il carattere dell'istruzione e del ragionamento in una maniera più filosofica: poiché scelse ciò che è schietto e non artefatto come più adatto a uno spirito libero e soprattutto amico della verità, lasciando ai sofisti l'ostentazione, come una nebbia che offusca la filosofia ». In risposta Teocrito disse: « Ma cosa dici, Galassidoro? Sei stato anche tu convinto da Meleto [36] che Socrate disprezzasse le cose divine? Poiché questa fu la
C sua accusa anche davanti agli Ateniesi ». « Le cose divine no, » riprese « ma Socrate, ricevuta da Pitagora e dai suoi seguaci una filosofia popolata di visioni, miti e superstizioni [...] e invasa dal misticismo di Empedocle, la abituò a essere prudente secondo la misura della realtà, in un certo modo, e a cercare la verità attraverso un ragionare sobrio ».

10. « Sia, » rispose Teocrito « ma allora, mio caro, affermiamo che il demone di Socrate è una menzogna, o cos'altro? A me infatti nulla di quanto si vanta delle capacità mantiche di Pitagora pare essere altrettanto grande e divino. E proprio come, secondo Omero, Atena

"in ciascuna impresa sta" [37] accanto a Odisseo, allo stesso modo sembra che il demone avesse fornito Socrate di una vista particolare che gli era da sempre guida nel cammino della vita e che, da sola, D

precedendolo portava la luce [38]

nei momenti oscuri e difficili, in cui la ragione umana non vale; spesso in queste occasioni il demone gli parlava ispirando le sue scelte. « La maggior parte di questi fatti, e i più significativi, occorre chiederli a Simmia e agli altri compagni di Socrate. Ma io mi trovavo presente (ero andato a trovare l'indovino Eutifrone) [39] una volta che Socrate, come tu Simmia certo ricordi, saliva dalle parti del Simbolo [40] e della casa di Andocide, [41] e interrogando Eutifrone lo metteva scherzosamente alla prova; quando d'improvviso s'arrestò e smise di parlare, rimase assorto a lungo, poi si voltò e imboccò la via dei Cassai [42] [richiamando] gli amici che erano andati avanti [e E dicendo che gli] era apparso il demone. La maggior parte prese quest'altra strada e tra questi anch'io che volevo stare con Eutifrone; alcuni giovani invece proseguirono per la strada più breve come per farsi gioco del demone di Socrate, traendo con sé il flautista Carillo [43] che era venuto insieme a me ad Atene, ospite di Cebete. [44] Mentre percorrevano la via degli Ermoglifi presso il tribunale, si fa loro incontro un branco di scrofe, tutte piene di fango, tanto numerose che si sospingono a vicenda. F Non c'era nessuna via di scampo, e nello scontro alcuni furono travolti, altri ne uscirono

insudiciati da capo a piedi. Pure Carillo tornò a casa con le gambe e le vesti completamente infangate; e così noi ricordavamo sempre il demone di Socrate con grande divertimento, e ci chiedevamo stupiti se la divinità non abbandonasse mai quell'uomo e non si disinteressasse di lui in nessun momento ».

11. Allora Galassidoro riprese: « Tu dunque, Teocrito, credi che il demone di Socrate abbia avuto un potere particolare e straordinario, e non pensi che fosse lui stesso in grado, avendo approfondito con l'esperienza una parte delle comuni leggi di necessità, di porre sulla bilancia il peso del ragionamento,[45] di fronte alle situazioni oscure e incomprensibili? Infatti, un solo grammo per sé non inclina il piatto, ma se è aggiunto a un peso che sta già in equilibrio con un altro uguale, fa pendere tutto dalla propria parte. Allo stesso modo uno starnuto, una voce o qualche simile segno [...] essendo di poco peso, non è in grado di spingere all'azione una mente posata; ma se questo segno rafforza un ragionamento che si oppone a un altro, esso risolve la difficoltà, in quanto elimina l'equilibrio in modo da provocare il movimento e l'iniziativa ».[46]

Allora mio padre disse: « Davvero anch'io, Galassidoro, ho sentito da un Megarese — e questi l'aveva saputo da Terpsione[47] — che il demone di Socrate era uno starnuto, tanto suo quanto di altri. Quando un altro uomo starnutiva da destra oppure dietro o davanti, Socrate era spinto ad agire, mentre rimaneva inattivo se lo starnuto proveniva da sinistra.

581 B

Per quanto riguardava invece i suoi propri starnuti, se ciò gli accadeva mentre era in procinto di agire, si sentiva confermato nel suo proposito; ma se gli capitava mentre era già in azione, lo starnuto lo bloccava e lo faceva recedere. Una cosa tuttavia mi pare strana, che se era guidato da uno starnuto, ai compagni dicesse che non era quello, bensì un demone a trattenerlo o a incitarlo. Infatti, amico mio, in un uomo dal carattere arrogante, vuoto, in un vanaglorioso, ci si attenderebbe un atteggiamento tale: di desistere dalle azioni intraprese e rinunziare a ciò che prima aveva stabilito, quando fosse turbato da una voce esterna o da uno starnuto. Ma questo non si adatta alla schiettezza e semplicità, per cui noi stimiamo Socrate un uomo veramente grande e superiore agli altri. Al contrario le azioni di Socrate appaiono dotate di un'inflessibile energia e intensità, come se derivassero da un giudizio e un principio sicuri e decisi. L'essere sempre rimasto povero per tutta la vita, sebbene potesse arricchirsi con piacere e gioia di chi gli donava, il non avere abbandonato la filosofia pur di fronte a così grandi ostacoli, e infine — nonostante le sollecitazioni e il piano ben congegnato dagli amici per favorire la sua salvezza attraverso la fuga — il fatto di non cedere alle insistenze, di non indietreggiare di fronte alla morte che si avvicinava e di conservare una mente intrepida di fronte al momento supremo: tutto questo non è proprio di uno che cambia opinione a causa di presagi e starnuti, ma di un uomo guidato verso il decoro da una formazione e da un controllo superiori.

« So pure che predisse ad alcuni amici la catastrofe delle forze ateniesi in Sicilia.[48] Prima ancora, Pirilampe figlio di Antifonte,[49] da noi catturato con una ferita di lancia nella fuga che seguì la battaglia di Delion,[50] quando venne a sapere dagli Ateniesi giunti per la tregua che Socrate era ritornato sano e salvo insieme
E ad Alcibiade e Lachete[51] per la via di Registe, sovente ripeté il suo nome e sovente quello degli amici e compagni d'arme che, mentre fuggivano con lui per la strada del Parnete,[52] furono uccisi dai nostri cavalieri proprio perché, disprezzando il demone di Socrate, si erano ritirati per una via diversa da quella che egli seguiva. Di queste cose credo che anche Simmia abbia sentito parlare ». « Spesso, » disse Simmia « e da molti. Per questi motivi ad Atene il demone di Socrate era sulla bocca di tutti ».

12. A quel punto Fidolao disse: « Allora, Simmia? Dobbiamo lasciare che Galassidoro si diverta a ridurre a starnuti e coincidenze una così grande prova di capacità divinatorie? A quelli ricorre anche la folla degli ignoranti
F per cose di nessun conto, e ne prova gusto; ma poi, quando sopraggiungono pericoli più seri o situazioni più complesse, valgono le parole di Euripide:

> nessuno dice simili sciocchezze di fronte
> [a una spada ».[53]

E Galassidoro: « O Fidolao, se Simmia su questi argomenti ha sentito qualcosa dallo stes-

so Socrate, io sono pronto ad ascoltarlo e a convincermi con voi. Ma riguardo a ciò che tu e Polimnide avete detto, non è difficile confutarlo. Infatti, come nell'arte medica una palpitazione o una pustola sono un piccolo segno di una cosa non piccola, e come a un timoniere il grido di un uccello marino o il passare di una nuvoletta sottile segnalano vento e mare grosso; così, per una mente profetica, uno starnuto o una coincidenza in sé poco rilevanti sono segno di un grande avvenimento. Non esiste scienza alcuna, in cui si trascura la possibilità di prevedere le cose grandi dalle piccole e il molto dal poco. D'altra parte un analfabeta, vedendo che le lettere sono poche di numero e piccole di forma, potrebbe non credere che uno che le conosce vi possa leggere grandi guerre accadute nel passato, fondazioni di città, imprese e patimenti di re; costui potrebbe quindi dire che un demone rivela e racconta a quello studioso della storia ciascuno di quei fatti. In tale caso, tu certo, amico mio, rideresti gaiamente dell'ignoranza di quest'uomo. Allo stesso modo considera se anche noi, ignorando il potere per cui ogni singolo fatto profetico indica il futuro, non ci irritiamo stoltamente quando un uomo intelligente per mezzo di essi rivela qualcosa di ignoto: e ciò sebbene egli dica di essere guidato nei suoi atti non da uno starnuto o da una voce, ma da un demone.

582

B

« Perché ora ritorno a te, Polimnide: ti meravigliavi infatti che un uomo come Socrate, il quale aveva portato la filosofia a dimensione umana soprattutto con la semplicità e la schiet-

tezza, avesse poi definito il segno che lo guidava non uno starnuto o una coincidenza, ma
C con il nome solenne e drammatico di demone. Io piuttosto mi stupirei se un uomo come Socrate, valente nel discutere e nel padroneggiare le parole, avesse detto che non un demone, ma uno starnuto lo ispirava: allo stesso modo di chi dicesse che a ferirlo è stato un dardo, e non l'arciere con un dardo, oppure che il peso è misurato dalla bilancia e non da chi lo misura per mezzo della bilancia. Infatti l'azione non appartiene allo strumento, ma al proprietario di esso che lo usa per l'azione; ed è uno strumento pure il segno usato da ciò che segnala qualcosa. Ora però, come dicevo, ascoltiamo se Simmia ha qualcosa da dire, dal momento che egli è meglio informato ».

13. E Teocrito, accennando verso la porta: « Prima però » disse « vediamo chi sono quelli
D che stanno entrando: ecco sembra che Epaminonda ci conduca qui quello straniero ». Volto dunque lo sguardo, vedemmo Epaminonda davanti a tutti, e poi Ismenodoro, Bacchilida e il flautista Melisso,[54] che erano tra gli amici legati alla congiura; li seguiva lo straniero, di aspetto non certo volgare, ma che rivelava piuttosto dolcezza e cortesia di carattere ed era magnificamente abbigliato. Dopo che si furono seduti — lo straniero presso Simmia, mio fratello al mio fianco e ciascuno degli altri dove gli capitava — si fece silenzio; e Simmia, rivolgendosi a mio fratello: « Dunque, Epaminonda, » disse « con quale nome e in che modo possiamo salutare il nostro ospite,

e qual è il suo paese? Questo di solito è l'inizio E
di un incontro e di una conoscenza ». « Il suo nome, o Simmia, » rispose Epaminonda « è Teanore, ed egli è nativo di Crotone, uno dei filosofi di laggiù, che non disonorano la grande fama di Pitagora. Anche ora è giunto qui, dopo un lungo viaggio dall'Italia, per confermare con opere nobili una nobile dottrina ». Ma lo straniero interruppe: « Proprio tu però, Epaminonda, mi impedisci l'azione più nobile. Infatti se è nobile beneficare gli amici, non è certo turpe essere beneficati da loro. In verità F
il beneficio — al quale è altrettanto necessario colui che lo riceve quanto colui che lo fa — acquista il suo pieno valore grazie a entrambi; e chi non lo accetta fa come chi spreca una palla ben diretta lasciandola cadere senza risultato. Quale altro bersaglio si può mirare, che riesca così dolce colpire e penoso sbagliare, quanto il beneficio rivolto a un uomo degno di ottenerlo? Ma in quel caso chi manca un bersaglio immobile è il solo responsabile del proprio errore; mentre in quest'altro chi rifiuta e si sottrae, è colpevole nei confronti del beneficio, che non raggiunge il bersaglio a cui è diretto. A te ho già spiegato i motivi, per cui ho attraversato il mare fin qui, ma ora voglio 583
ripeterli ai presenti, perché siano loro a giudicarti.

« Dopo che i circoli pitagorici furono vinti e scacciati dalle rivoluzioni scoppiate nelle diverse città,[55] a Metaponto[56] i Ciloniani[57] appiccarono fuoco alla casa dove si radunavano i superstiti, e in un sol colpo li uccisero tutti tranne Liside e Filolao, che erano ancora gio-

vani e si salvarono dal fuoco grazie al loro vigore e alla loro agilità. Filolao allora, fuggito tra i Lucani, trovò salvezza presso gli altri amici, che già si erano riuniti di nuovo e pre-
B valevano sui Ciloniani. Dove invece fosse Liside, non lo si seppe per molto tempo, finché Gorgia di Leontini, [58] ritornando da Atene in Sicilia, riferì con certezza ad Arceso [59] di essersi incontrato con Liside, che viveva a Tebe. Spinto dal desiderio di rivederlo, Arceso stesso si propose di partire immediatamente; ma poi, non essendo in grado di affrontare il viaggio per la debolezza e la vecchiaia, decise di far tornare in Italia Liside se era ancora vivo, di riportarne i resti se era morto. Nel frattempo le guerre, le sollevazioni, le tirannidi impedirono agli amici di portare a compimento l'impresa mentre egli era ancora vivo.

« Quando poi il demone di Liside, che era ormai morto, ci rivelò chiaramente la sua fine, e da persone bene informate fummo messi al corrente delle cure e delle attenzioni che da voi,
C o Polimnide, egli ebbe — che felicemente era trapassato dopo una vecchiaia agiata in una famiglia povera, e chiamato padre dai tuoi figli —, io giovane e solo fui mandato qui da molti uomini più anziani che volevano, essendo ricchi, offrire mezzi a chi non ne possiede, per ricambiare i vostri grandi benefici e la vostra amicizia. Anche da morto, Liside è da voi degnamente onorato, ma per lui più importante di una bella tomba è il contraccambio dei benefici agli amici di qui da parte di altri amici e compagni ».

14. Mentre lo straniero diceva queste cose, mio padre pianse lungamente al ricordo di Liside; e mio fratello, con quel lieve sorriso che gli era solito, mi disse: « Cafisia, come facciamo? Tradiremo la nostra povertà per il denaro, senza altre parole? ». « No certo, » risposi io « non possiamo tradire la cara e "buona nutrice":[60] difendila tu, a te spetta parlare ». Ed egli allora: « O padre, » disse « per questo solo motivo io temevo che la nostra casa potesse venire conquistata dal denaro: per la figura di Cafisia, che ha bisogno di begli abiti per adornarsene di fronte ai suoi molti amanti, e di un nutrimento scelto e abbondante per contendere nei ginnasi e nelle gare della palestra.[61] Ma poiché lui stesso non tradisce né vuole cambiare la povertà della nostra casa, come si fa con la tintura delle vesti, ma anzi, sebbene adolescente, fa vanto della sobrietà ed è contento di ciò che si possiede, che senso avrebbe per noi possedere delle ricchezze, e quale uso ne faremmo? Dovremo dorare le nostre armi e come Nicia ateniese adornare lo scudo con porpora mista a oro?[62] Oppure, padre, compreremo una mantella di Mileto[63] per te e una tunica a bordi purpurei per nostra madre? Certo non useremo questo dono per la gola, invitando noi stessi a pranzi più sontuosi, come se accogliessimo la ricchezza alla guisa di un ospite ingordo ». « Basta così, figlio, » disse nostro padre « non vorrei mai vedere un tale mutamento della nostra vita ». « Ma neppure, » riprese Epaminonda « ce ne staremo in casa a sorvegliare una ricchezza, che sia inutile. Il beneficio così non sarebbe

tale, e il possesso riuscirebbe disonorevole ». Nostro padre assentì ed Epaminonda riprese: « Proprio per questo io mi sono comportato piuttosto aspramente con Giasone principe di Tessaglia [64] che poco fa mi mandò una gran quantità d'oro con la preghiera di accettarlo. Infatti gli ho risposto che ingiustamente dispiegava le sue forze dal momento che, essendo fautore della monarchia, con le sue ricchezze metteva alla prova il cittadino di una città li-
584 bera e autonoma. Da te, ospite, accetto il pensiero, che è bello e segno di sapienza e lo tengo caro in modo particolare; ma tu sei venuto a portare medicine a chi non è ammalato. È come se, sapendo che noi siamo in guerra, tu ti fossi imbarcato per aiutarci con armi e lance, e avessi invece trovato amicizia e pace; in questo caso non penseresti certo di doverci dare le tue armi, lasciandole a chi non ne ha più bisogno. Allo stesso modo tu sei venuto qui per portare soccorso alla nostra povertà, ritenendo che ci fosse molesta; ma per noi essa è facile da sopportare ed è una amata compagna. Poiché non ci affligge affatto, non vi è alcun bisogno di volgerle contro le armi della ricchezza. Piuttosto riferisci ai tuoi nobili amici di là che
B certo essi usano le loro ricchezze nel modo migliore, ma che qui hanno amici che vivono bene nella povertà; e che Liside in persona ci ha pagato le spese del suo mantenimento e della sua sepoltura, insegnandoci, oltre al resto, a non dolerci della povertà ».

15. Intervenne Teanore: « Dunque accettare a malincuore la povertà è disonorevole, ma

non è forse assurdo temere e fuggire la ricchezza? ». « È assurdo, » disse Epaminonda « quando la si respinge non in nome della ragione, ma per una posa che deriva dall'incapacità di giudicare il bene o da una forma di vanità ». « Ma quale ragionamento può impedire » replicò l'altro « il possesso di ciò che si acquista secondo onestà e giustizia, o Epaminonda? Piuttosto (e rispondi a me con più mitezza di quanto facesti con quel Tessalo) C
dimmi se sei convinto che le elargizioni di danaro possano in certi casi essere giuste, mentre sempre ingiusto è accettarle, o se invece pensi che comunque sbaglia sia chi offre sia chi accetta ». « Non è certo così, » riprese Epaminonda « penso piuttosto che anche riguardo alle ricchezze, come in altre cose, il donare e l'accettare siano in certi casi disonorevoli, in altri onorevoli ». « Ma allora » disse Teanore « chi dà spontaneamente e di cuore non agisce bene? ». Epaminonda fu d'accordo. « E chi accetta quanto gli è offerto secondo giustizia, tuttavia agisce male? O invece ci sarebbe un modo più giusto di accettare ricchezze, che accettarle da chi le offre secondo giustizia? ». « Non è possibile ». « Ma tra due amici, Epa- D
minonda, se uno deve dare, l'altro deve ricevere. Nelle battaglie bisogna evitare quel nemico che tira con precisione; ma in uno scambio di benefici non è giusto fuggire o respingere l'amico che offre con giustizia. Se la povertà non è gravosa, a sua volta neppure la ricchezza è così disonorevole e disprezzabile ». « Infatti non è così, » disse Epaminonda « ma vi sono casi in cui il dono offerto secondo

giustizia riesce più prezioso e più bello per chi non lo accetta: d'altronde, segui il mio ragionamento.

« Vi sono senza dubbio molti desideri, che hanno molti oggetti: alcuni, che si dicono innati e la cui fioritura riguarda il corpo, spingono E verso i piaceri necessari; altri sono acquisiti dall'esterno e questi, in virtù di opinioni vuote di significato, dopo avere preso vigore e forza con il tempo e con l'abitudine in una cattiva educazione, spesso assillano e umiliano l'anima più violentemente di quelli necessari. Con l'abitudine e l'esercizio, d'altra parte, qualcuno riuscì a togliere di mezzo anche alcuni degli impulsi innati, secondo ragione. Ma tutta la forza che deriva dall'esercizio, mio caro, è necessario esercitarla quando ci si oppone ai desideri superflui; e bisogna eliminarli con controlli e ostacoli, quando sono tenuti a freno dalla ragione. Se infatti la resistenza opposta F dalla ragione al desiderio di cibo e bevande scaccia la fame e la sete, certamente è assai più facile domare i desideri di ricchezza e di onori, in modo che essi vengano eliminati del tutto, astenendosi dalle cose a cui ambiscono e controllandoli sempre. Non sei d'accordo? ». Lo straniero assentì. « Allora, » riprese « tu vedi una differenza tra l'allenamento e lo scopo dell'allenamento? E come negli esercizi fisici tu definiresti scopo la contesa con un avversario per un premio, e allenamento la preparazione del corpo che a tal fine avviene nei ginnasi, così anche per la virtù convieni che una cosa è la pratica, e un'altra l'allenamento? ». E dopo che Teanore si fu detto d'accordo, continuò:

« Considera ora per prima cosa la continenza: tu pensi che l'astenersi dai piaceri turpi o illeciti sia l'allenamento o piuttosto lo scopo e il risultato dell'allenamento? ». « Lo scopo e il risultato » rispose Teanore. « E non consideri invece allenamento ed esercizio alla continenza ciò che tutti voi siete soliti fare anche ora quando, dopo esservi affaticati con l'esercizio fisico e avere suscitato l'appetito come capita agli animali, state a lungo di fronte a tavole splendidamente imbandite e colme di cibi raffinati; e poi, dopo avere concesso ai vostri servi di banchettare con quelle squisitezze, voi stessi offrite ai vostri desideri ormai domati cibi semplici e parchi? [65] Infatti astenersi da quei piaceri che sono leciti è per l'anima un esercizio nei riguardi di quelli che sono vietati ». « Certamente » rispose; ed Epaminonda continuò: « Vi è dunque, amico mio, un allenamento alla giustizia che si oppone al desiderio di ricchezze e di guadagno, che non sta certo nel non andare di notte a svaligiare la casa del vicino e nel non rubare; e ancora, se uno non tradisce per danaro la patria e gli amici, costui non si esercita certo a respingere l'amore per il danaro (in questi casi sono piuttosto la legge e il timore che trattengono anche la persona avida dal commettere il crimine); ma chi suole rinunziare a guadagni giusti e consentiti dalle leggi, di propria volontà si allena e si abitua a tenersi lontano da ogni ingiusto e illegale guadagno. Allo stesso modo, di fronte a piaceri grandi, ma sconvenienti e rovinosi, la mente non può mantenersi salda, se già prima non ha spesso ritenuto indegno approfittare di ciò

585

B

C che era permesso; e neppure rinunciare a guadagni ingiusti e a grandi ricchezze che si trovano a disposizione riesce facile a chi non ha domato da lungo tempo la propria avidità; poiché se questa è stata abituata senza alcun limite al guadagno nelle cose lecite, allora essa è al colmo delle sue forze e piena di desideri, e solo con molte pene e difficoltà può essere trattenuta dal guadagno ingiusto. Quell'uomo invece, che non solo non si presta né ai doni degli amici né a quelli dei re, ma rinunzia anche a quanto la sorte gli offre, e che persino alla scoperta di un tesoro sa tenere lontano il desiderio di ricchezza che lo ha assalito, costui non viene tentato da azioni ingiuste, né la sua

D mente viene turbata, ma guida facilmente se stesso verso il bene, con mente pura, avendo coscienza nell'animo dei più alti valori. Perciò caro Simmia, io e Cafisia, che amiamo uomini di tale genere, preghiamo il nostro ospite affinché ci consenta di misurarci fino in fondo con la povertà, avendo di mira la virtù, di cui si è detto ».

16. Dopo che mio fratello ebbe finito di esporre queste cose, Simmia assentì col capo due o tre volte e disse: « Grande, grande uomo è Epaminonda, e il merito spetta al nostro Polimnide, che sin dall'inizio ha fornito ai suoi figli la migliore educazione attraverso la filosofia. Su queste cose però, o straniero, dovete trovare un accordo tra voi; per quanto

E riguarda invece Liside, se è lecito saperlo, dimmi: tu intendi disseppellirlo e trasportarlo in Italia o permetterai che resti con noi, in modo

che ci possa avere come buoni e cari compagni quando anche noi saremo morti? ».
Teanore gli rispose sorridendo lievemente: « Sembra, Simmia, che Liside ami restare qui, e che non gli manchi alcun onore, grazie a Epaminonda. Devi sapere che la sepoltura dei Pitagorici comporta un rito sacro, senza di cui noi non crediamo che sia possibile raggiungere il beato destino che ci è proprio.[66] Quindi, appena si apprese dai sogni la morte di Liside (grazie a un indizio specifico che si manifesta nel sonno noi sappiamo se l'apparizione è di un vivo o di un morto), molti pensarono che in terra straniera Liside avesse avuto onori funebri diversi, e che perciò dovessimo traslare la sua salma, affinché presso di noi potesse ottenere il rito prescritto. Con questa idea sono venuto; e subito mi feci guidare dagli abitanti del luogo al sepolcro, dove già alla sera offrivo libagioni evocando l'anima di Liside, perché venisse a dirmi se era necessario compiere quei riti. Nel corso della notte non ebbi alcuna visione, ma mi parve di udire una voce che diceva di non muovere ciò che non va mosso.[67] Aggiungeva infatti che il corpo di Liside era stato sepolto dagli amici secondo il sacro rito e che l'anima, ormai giudicata, era entrata in un altro ciclo vitale, unita a un altro demone. E in verità, quando stamane incontrai Epaminonda e udii come aveva seppellito Liside, compresi che era stato bene istruito da lui fino alla conoscenza degli estremi segreti, e che — a meno che io non mi sbagli a giudicare il timoniere dal corso della nave — egli stesso era guidato nella sua vita

F

586

dal medesimo demone. Innumerevoli sono le strade della vita, poche quelle in cui i demoni guidano gli uomini ».[68]

Dette queste cose, Teanore fissò lo sguardo su Epaminonda, come se contemplasse nuovamente da principio il suo carattere [e] il suo aspetto.

17. A questo punto arrivò il medico, che sciolse le bende di Simmia per medicargli la B ferita; e sopraggiunse anche Fillida insieme a Ippostenida. Egli accennò a me, Carone e Teocrito di uscire, e in grande agitazione, come traspariva dal suo volto, ci condusse verso un angolo del peristilio. Quando io gli chiesi: « Non sarà capitato qualcosa di imprevisto, o Fillida? » mi rispose: « Di imprevisto per me, Cafisia, nulla. Io infatti conoscevo bene la debolezza di Ippostenida e ve ne avevo fatto parte, chiedendovi di non metterlo al corrente e di non associarlo all'impresa ». Mentre noi eravamo come storditi da queste parole, Ippostenida disse: « Per gli dèi, Fillida, non dire così e non confondere l'audacia con la precipitazione, rovinando noi e la città, ma lascia, se così vuole il destino, che quegli uomini tornino indietro con sicurezza ». E Fillida esa- C sperato: « Dimmi, Ippostenida, quanti credi che siano a conoscenza del segreto della nostra impresa? ». « Io » rispose « ne conosco non meno di trenta ». « E perché allora, » riprese « se siamo tanti, hai annullato e impedito i piani approvati da tutti, e hai mandato un messaggero a cavallo da quegli uomini, che già erano in marcia, con l'ordine di tornare in-

dietro e di non venire oggi, quando persino la sorte ha contribuito a preparare la gran parte delle circostanze favorevoli al loro ritorno? ». Tutti restammo violentemente turbati dalla frase di Fillida, e Carone guardando duramente Ippostenida gli disse: « Miserabile, che cosa ci hai combinato? ». « Nulla di terribile, » rispose Ippostenida « se tu, messo da parte questo tono aspro, ascoltassi le ragioni di un uomo che ha la tua stessa età e i capelli bianchi come te. Se la nostra decisione era di mostrare ai concittadini coraggio temerario e disprezzo della vita, o Fillida, ciò che resta di questa giornata è troppo, non stiamo ad aspettare la sera, ma gettiamoci addosso ai tiranni con le spade in pugno: uccidiamoli, moriamo, non risparmiamo la nostra vita. Ma se non è difficile né compiere né subire questi atti, non è certo facile conquistare Tebe, con tante armi nemiche che la circondano, e scacciare con due o tre morti la guarnigione spartana. Infatti il vino schietto preparato da Fillida per i suoi banchetti e ricevimenti non basta per ubriacare i millecinquecento soldati di Archia; ma anche ammesso che si riesca a ucciderlo, nella notte stessa avremmo addosso Ermippida, del tutto sobrio, insieme ad Arceso.[69] Perché siamo così impazienti di spingere degli amici e dei concittadini verso una sicura morte, soprattutto quando i nostri nemici non sono del tutto all'oscuro del tentativo di rientro? Perché mai, altrimenti, tre giorni fa la guarnigione di Tespi[70] ha ricevuto l'ordine di prepararsi in armi e di attendere un'eventuale chiamata dei generali spartani? E ho saputo

pure che oggi intendono interrogare Amfiteo, appena ritorna Archia, e metterlo a morte. Non sono indizi certi che la trama non è più segreta? Non è dunque meglio attendere, non molto ma solo quanto basti per fare sacrifici di espiazione agli dèi? Anche gli indovini infatti, sacrificando il bue a Demetra, [71] dicevano che le viscere preannunziano gran turbamento e pericolo per il popolo. C'è infine un fatto che tu, Carone, devi considerare attentamente: mentre ieri tornavamo insieme a casa dalla campagna, Ipatodoro figlio di Eriante, una brava persona che conosco bene, senza sapere
587 nulla di ciò che stiamo facendo mi disse: "Carone è tuo amico, o Ippostenida, mentre io lo conosco appena; se ti sembra opportuno, avvertilo di guardarsi da un pericolo che mi è apparso durante un sogno assai strano e infausto. L'altra notte infatti mi sembrava che la sua casa fosse in travaglio come per un parto; lui e i suoi amici pieni d'angoscia pregavano e le stavano intorno, la casa muggiva e gettava gridi inarticolati, e alla fine dall'interno balenò fuori una fiammata grande e terribile, che bruciò gran parte della città: ma solo da fumo fu avvolta la Cadmea, mentre il fuoco
B non giungeva fino in alto". Questo invero, o Carone, era a un dipresso il sogno che quell'uomo mi narrò. Io allora fui subito preso da timore; e ancor più oggi, dacché ho saputo che gli esiliati dovranno raccogliersi in casa tua, sono preso dall'angoscia all'idea che noi ci attireremo terribili guai, ma nessun grave danno arrecheremo ai nemici, se non un certo scompiglio. Secondo la mia opinione, infatti, noi

siamo la città ed essi, come è nella realtà, la Cadmea ».

18. Teocrito non lo lasciò proseguire e trattenne Carone che voleva dire qualcosa a Ippostenida, ribattendo: « Invece a me, o Ippostenida, non si è mai presentato nulla che, come questo sogno, mi incoraggiasse ad agire, per quanto io sugli esiliati abbia sempre avuto responsi favorevoli dai sacrifici. Tu dici che dalla casa di uno di noi si è riversato nella città un fuoco grande e splendente, e che la dimora dei nemici è diventata tutta nera per il fumo; ma questo non porta mai risultato migliore che lacrime e scompiglio. Invece dalla nostra parte si levavano voci senza significato, e così, anche se qualcuno tentasse di accusarci, la nostra impresa si svelerà solo nel momento della vittoria, senza suscitare altro che incerte voci e sospetti senza prove. Che i sacrifici poi siano stati sfavorevoli è naturale: le autorità e le vittime non rappresentano il popolo, ma solo chi detiene il potere ». Mentre Teocrito parlava ancora, io dissi a Ippostenida: « Chi hai mandato dagli esiliati? Se non è trascorso troppo tempo, lo inseguiremo ». E Ippostenida mi disse: « Non so, Cafisia — a voi devo dire la verità —, se potresti raggiungere quell'uomo, che cavalca il miglior cavallo di Tebe. Voi conoscete la persona: è il capo dei cavallanti di Melone, e da lui ha saputo fin da principio la nostra impresa ». E io, avendo scorto proprio allora quell'uomo, ripresi: « Ippostenida, tu intendi Clidone, quello che l'anno scorso ha vinto la corsa a cavallo ai giochi di Era-

C

D

cle? ».[72] « Proprio quello » rispose. « E chi è quell'uomo, » ribattei « che già da un pezzo sta sulla porta del cortile a guardarci? ».

E Ippostenida allora si volse e gridò: « Clidone, per Eracle! Ahimè, non ti è capitato qualche guaio? ».

Quello, quando vide che l'avevamo notato, venne lentamente dalla porta verso di noi; e dopo che Ippostenida gli ebbe fatto un cenno dicendogli di parlare pure a tutti [...] disse: « Conosco perfettamente questi uomini, o Ippostenida, e poiché non ti trovai né a casa né in piazza ho pensato che tu fossi venuto qui da loro; così mi sono affrettato a raggiungervi,

F perché sappiate tutto ciò che è accaduto. Appena mi hai comandato di andare in tutta fretta sul monte incontro a quegli uomini, mi recai a casa per prendere il cavallo. Ma quando chiesi il morso a mia moglie, non si decideva a darmelo, e continuava a perdere tempo nel ripostiglio, fingendo di cercare e frugare fra le cose che c'erano dentro. Dopo avermi preso in giro per un bel po', ammise infine che la sera prima aveva prestato il morso al vicino, poiché la moglie di questo glielo aveva chiesto. Io allora sono andato su tutte le furie e gliene ho dette di tutti i colori; e lei ha cominciato a lanciare maledizioni abominevoli, augurandomi una brutta andata e un peggior ritorno.

588 E che gli dèi ritorcano queste maledizioni tutte contro di lei; a quel punto non ci ho più visto dall'ira, e mi sono messo a picchiarla. Si raccolse intorno una folla di vicini e di donne, feci cose da non dirsi, di simili me ne toccarono; a fatica sono riuscito a venire qui, a

dirvi di mandare un altro dagli esiliati: adesso io sono del tutto fuori di me e sto malissimo ».

19. A questo punto avvenne uno strano mutamento dentro di noi stessi. Poco prima eravamo irritati per l'impedimento che ci bloccava, ora piombavamo di nuovo nell'ansia e nel timore a causa della rapidità con cui si evolveva la situazione, senza che ci fosse alcuna possibilità d'indugio. Tuttavia mi rivolsi a Ippostenida e gli strinsi la mano, facendogli coraggio dal momento che anche gli dèi ci esortavano all'impresa. In seguito Fillida se ne andò per curare i particolari del ricevimento e attirare subito Archia al simposio, e Carone [andò a casa] [...]. Io e Teocrito invece rientrammo da Simmia, cogliendo l'occasione per stare ancora con Epaminonda. B

20. Essi erano immersi in una discussione tutt'altro che banale: l'avevano iniziata poco avanti Galassidoro e Fidolao, chiedendosi quale fosse l'essenza e il potere del cosiddetto demone di Socrate. Noi non riuscimmo a udire le risposte di Simmia al discorso di Galassidoro; aggiunse però di avere posto lui stesso a Socrate alcune domande su quest'argomento, ma di non avere insistito, poiché non otteneva risposta alcuna. D'altra parte, era stato spesso presente quando Socrate dava dell'impostore a chi gli dicesse di avere avuto la visione di una divinità, mentre era solito prestare attenzione a quanti raccontavano di avere udito una voce, interrogandoli a fondo. C

« Perciò, » continuò « quando esaminavamo

tra noi in privato la questione, congetturavamo che forse il demone di Socrate non era una visione, ma la percezione di una voce o la com-
D prensione di un discorso che lo raggiungeva in un modo anormale. Allo stesso modo, in sogno non esiste la voce, ma grazie all'immagine e alla comprensione di certi discorsi si crede di udire delle persone che parlano. Per alcuni, in effetti, una tale conoscenza ha luogo in sogno, a causa della tranquillità e della serenità del corpo; per questo quando dormono riescono a sentire di più, quando invece sono svegli solo a fatica la loro mente può prestare ascolto alle cose superiori: soffocati dal tumulto delle passioni e dalle preoccupazioni dell'esistenza, non sono in grado di ascoltare e intendere ciò che si manifesta loro. La mente di Socrate era invece pura e libera da passioni,
E debolmente legata al corpo solo per le necessità vitali, e perciò era sensibile e acuta in modo da captare immediatamente qualsiasi cosa si fosse presentata. L'oggetto di questa percezione non era un suono, ma lo si potrebbe definire il discorso senza voce di un demone, che aderiva alla sua mente con il solo significato. Infatti la voce è paragonabile a un colpo, in quanto l'anima, quando conversiamo, è costretta a forza a percepire un discorso attraverso le orecchie. La mente della potenza superiore guida l'anima dotata raggiungendola con il pensato, poiché essa non ha bisogno del colpo della voce; e l'anima cede al dio che libera e tende nella stessa direzione gli impul-
F si, liberi dalla violenza di contrastanti passioni, ma agili e flessibili, al pari di redini allentate.

Né dobbiamo stupirci di ciò, vedendo che le
virate delle grandi navi da trasporto sono pro-
vocate da piccoli timoni oppure osservando il
movimento delle ruote dei vasai, che toccate
dalla punta delle dita girano in modo unifor-
me: queste sono cose inanimate, ma tuttavia
sono state costruite in modo da ruotare con
facilità, e non offrendo resistenza si muovono
al minimo impulso. L'anima dell'uomo, a sua
volta, che è tutta innervata da infiniti impulsi,
quasi fossero delle corde, è di gran lunga lo
strumento più pronto a muoversi nella dire-
zione del pensato, se qualcuno lo tocca secondo
ragione. Allora, dal momento che passioni e in- 589
tenzioni traggono origine dalla parte pensante,
quando questa è agitata, per tale impulso scuo-
tono e mettono in tensione l'uomo.
« In questo modo il pensato fa particolarmente
capire quale sia la sua forza. Infatti, ossa insen-
sibili, nervi e carni piene di umori, insomma
la massa inerte formata da tutto ciò, tranquilla
e immota, appena l'anima concepisce nella
mente qualcosa e fa muovere l'impulso interno
a questo obiettivo, si risveglia tutta quanta e
tesa in tutte le sue parti, quasi avesse le ali,
muove all'esecuzione. Neppure è difficile, o del
tutto impossibile determinare la natura del B
movimento, della tensione e dell'impeto, con
i quali l'anima dopo avere formulato un pen-
siero trascina la massa inerte grazie ai suoi
impulsi. Ora, se un pensiero non espresso con
suoni, ma pensato, muove senza fatica un cor-
po, non dovrebbe essere difficile persuadersi
che una mente possa essere mossa da una men-
te superiore e [un'anima] da un'anima più di-

vina con lo stesso contatto che il pensiero ha per natura con il pensiero, paragonabile a quello della luce con la luce riflessa. Nella realtà infatti acquistiamo conoscenza gli uni dei pensieri degli altri attraverso la voce, come se brancolassimo nelle tenebre. Ma i pensieri che ricevono luce dai demoni rilucono agli uomini demonici, senza bisogno né dei verbi
C né dei nomi, che tra di loro usano gli uomini come simboli per vedere immagini e raffigurazioni astratte delle cose pensate. Queste invero essi non le possono conoscere in sé, a eccezione di quegli uomini — come si è detto — cui appartiene qualcosa di particolare e demonico.

« Del resto il fenomeno della parola può recare conforto a chi è in dubbio. L'aria modellata dai suoni articolati, e completamente trasformata in ragionamento e voce, eccita la capacità d'intendere nell'animo di chi ascolta. Cosicché [non] bisogna stupirsi se, grazie alla sua fluidità, l'aria prende una certa conformazione in rapporto a ciò che viene pensato dai demoni, e comunica agli uomini divini ed eccezionali il pensiero di colui che ha pensato. Come i colpi di chi [sta scavando sotterra] vengono captati con scudi di bronzo a causa della riso-
D nanza, quando salendo dalle profondità vi rimbombano dentro, ma con altri mezzi si disperdono e non possono essere percepiti; così i pensieri dei demoni raggiungono tutti, ma sono percepibili solo alle orecchie di chi è dotato di un carattere sereno e di un'anima immune da tempeste: uomini che noi definiamo sacri e demonici. I più inoltre pensano che il

demone ispiri gli uomini quando dormono, ma se esso agisce anche su chi è sveglio e pienamente cosciente, tutti gridano alla cosa meravigliosa e incredibile. È come se uno pensasse che il musicista suona solo su una lira scordata, ma che poi non la usa né la tocca più quando è accordata; in realtà, i più non vedono la disarmonia e la confusione che sono in loro. Da tali cose era libero Socrate, il nostro compagno, come predisse anche l'oracolo dato a suo padre quando egli era ancora fanciullo: poiché comandò di lasciarlo fare ciò che gli veniva in mente, senza costringere né guidare l'impulso del fanciullo libero; e gli si doveva invece dare piena libertà, pregando per lui Zeus Agoraios [73] e le Muse. Quanto al resto disse di non preoccuparsi per Socrate, che certo per la sua vita aveva in sé una guida migliore di qualsiasi maestro o pedagogo. E F

21. « Questo, o Fidolao, è il nostro pensiero intorno al demone, quando Socrate era ancora vivo e ora che è morto; senza curarci di coloro che prendono a partito presagi, starnuti e simili cose. Ma le cose che udimmo da Timarco di Cheronea quando parlava di questi argomenti, non so se sia meglio tacerle, dato che sembrano [piuttosto] un mito e una fantasia [che] un discorso vero ». « Nient'affatto, » disse Teocrito « raccontaci tutto. Anche il mito ha un certo contatto con la verità, anche se manca di esattezza. Ma prima spiega chi era questo Timarco: io non ne ho mai sentito parlare ». « È naturale, Teocrito, » continuò Simmia « dal momento che egli [morì] quan- 590

d'era ancora in giovane età, dopo avere chiesto a Socrate di essere sepolto accanto a suo figlio Lamprocle, che era morto [pochi] giorni prima di lui e che era stato suo amico e coetaneo.[74] Timarco dunque desiderava conoscere la potenza del demone di Socrate, poiché era un giovane coraggioso e da poco aveva provato gusto alla filosofia; e dopo averne fatto partecipi solo me e Cebete, scese nella grotta di Trofonio,[75] compiuti i riti relativi a quell'ora-
B colo. Rimase là sotto due notti e un giorno: quasi tutti disperavano che ne uscisse vivo, e i suoi lo piangevano, ma la mattina di buon'ora risalì tutto raggiante.[76] Ringraziò il dio; e appena si fu liberato dalla gente, ci raccontò le meraviglie che aveva visto e udito.

22. « Disse che, sceso nel recesso dell'oracolo, dapprima si era trovato immerso in una profonda oscurità; poi, levata una preghiera, era rimasto a giacere a lungo, senza comprendere chiaramente se era sveglio o se stesse sognando. Tuttavia aveva provato la sensazione che, nello stesso momento in cui si produceva un improvviso rumore, la sua testa fosse colpita e le suture del cranio cedessero, lasciando l'anima libera di uscire. E come quella si allontanava mescolandosi felice all'aria tersa e pura, gli pareva che respirasse allora per la prima volta a pieni polmoni, dopo essere stata a lungo com-
C pressa, e occupasse un volume maggiore, quasi fosse una vela gonfiata dal vento; in seguito udiva indistintamente ronzare qualcosa che, trascinato intorno alla sua testa, produceva un suono gradevole.

« Quando poi alzò gli occhi, non vedeva da alcuna parte la terra, ma isole splendenti di un fuoco tenero che si illuminavano a vicenda passando da un colore all'altro, come fa una tintura al variare della luce, assumendo diverse sfumature. Queste isole gli parevano innumerevoli e straordinariamente grandi, e non erano tutte uguali, ma tutte ugualmente di forma circolare. Gli sembrava che esse muovendosi in circolo producessero nell'etere un suono [armonioso]; la delicatezza di quel suono, che derivava dall'accordo di tutti i suoni, corrispondeva infatti alla dolcezza del movimento.[77] Fra le isole si stendeva un mare o un lago, risplendente dei colori che si mescolavano all'azzurro marino. Delle isole, poche navigavano all'interno di un canale e attraversavano la corrente,[78] molte altre[79] invece erano trascinate [da questa, e il mare era anch'esso] trascinato per così dire [in un movimento rotatorio]. In certi luoghi, soprattutto verso meridione, il mare era molto profondo, [altrove] c'erano paludi e bassi fondali, e in molti punti il mare straripava e poi di nuovo si ritirava, ma senza formare un grande riflusso. In certe parti la superficie era limpida e trasparente come il mare, in altre non era pura, ma torbida e paludosa.[80] Quando le isole[81] raggiungevano la sommità dei flutti,[82] ritornavano indietro; tuttavia non si dirigevano al punto di partenza, né seguivano un percorso circolare, ma a ogni giro avanzavano un poco descrivendo una spirale.[83] A quanto gli pareva, il mare dove stavano era inclinato verso la parte mediana dell'involucro esterno, che è anche la più vasta,

D

E

F di poco meno di otto parti del tutto;[84] esso aveva due sbocchi, che ricevevano fiumi di fuoco irrompenti l'uno contro l'altro, cosicché, respinto all'indietro, spumeggiava su una vasta superficie e l'azzurro si mutava in bianco.[85]

« Tali cose vedeva, e a questa visione provava piacere; ma poi, rivolto lo sguardo verso il basso, gli appariva un grande abisso circolare, proprio come se fosse stata tagliata via una sfera, assolutamente spaventoso e profondo, che giaceva in una completa oscurità, dove non era pace, bensì agitazione e sovente si sollevava un convulso ondeggiare. Da questo baratro udiva urla senza fine e gemiti di animali, vagiti di innumerevoli fanciulli e pianti indistinti di uomini e donne, uno strepito diffuso ovunque e un tumulto che salivano indecifra-
591 bili dalla lontana profondità;[86] e da tutto ciò Timarco si sentiva non poco sconvolto.

« Dopo un certo tempo, qualcuno che egli non vedeva gli disse: "Timarco, cosa desideri sapere?". "Tutto; cosa c'è qui che non fa stupire?" rispose. "Noi però" riprese l'altro "ben poco sappiamo delle regioni superiori, quelle spettano ad altri dèi. Se lo desideri, ti è lecito contemplare il dominio di Persefone, che noi amministriamo, una delle quattro parti, delimitata dallo Stige".[87] Avendogli Timarco chiesto che cosa fosse lo Stige: "È la strada verso l'Ade," rispose "che proviene dalla parte opposta a noi, e separa con il suo culmine la luce. Esso si estende dall'Ade verso l'alto, come vedi; e là dove tocca la luce nella sua rivoluzione,
B delimita l'ultima parte dell'universo.

« "Quattro sono i princìpi di tutte le cose: il

primo è quello della vita, il secondo quello del movimento, il terzo della generazione, l'ultimo della dissoluzione. Nel regno dell'Invisibile l'Unità unisce il primo al secondo, l'Intelletto unisce il secondo al terzo nel regno del Sole, la Natura unisce il terzo al quarto in quello della Luna.[88] A ognuno dei legami presiede una Moira, figlia di Necessità, come custode: al primo Atropo, Cloto al secondo, mentre Lachesi presiede a quello nella Luna, dove il nascere inverte il suo moto.[89] Infatti le altre isole sono abitate da dèi; mentre la Luna, che è la sede dei demoni terrestri, sfugge lo Stige tenendosi un poco più in alto. Una volta ogni sei mesi lunari[90] esso riesce però a catturarla, e allora le anime sorprese dallo Stige levano alte grida, in preda al terrore. Infatti l'Ade ne cattura molte, che cadono giù; mentre altre ne accoglie la Luna, che verso lei risalgono dal basso, per le quali il compimento del divenire è giunto al momento opportuno. Ma quelle empie e impure sono escluse: scagliando lampi e mugghiando in modo spaventoso, la Luna non le lascia avvicinare, ed esse piangendo la propria sorte scivolano all'indietro e sono riportate di nuovo giù per un'altra nascita, come tu vedi". "Non vedo nulla," risposte Timarco "se non molte stelle che sobbalzano intorno alla voragine, altre che si immergono in questa, e altre che si lanciano dal basso". "Proprio i demoni tu vedi," disse "ma non lo comprendi. Ogni anima ha parte dell'intelligenza, e nessuna esiste che sia priva di intelletto e ragione; ma quanto di essa si mescola alla carne e alle passioni, subisce una

modificazione e tende all'insensatezza, trascinata da piaceri e dolori. Non ogni anima però si corrompe allo stesso modo. Alcune si immergono completamente nel corpo, e in preda a un turbamento totale rimangono affatto sconvolte dalle passioni per tutta la vita; altre invece subiscono questa mescolanza solo in parte, ma in parte lasciano fuori l'elemento più

E puro. Questo non viene trascinato con il resto, ma per così dire emerge in superficie, in contatto con il capo dell'uomo come una boa che segnala chi si è tuffato in un abisso; e l'anima viene sollevata intorno a quest'elemento purissimo, che la sostiene secondo quanto essa ubbidisce e non cede alle passioni. La parte immersa e portata nel corpo è detta anima; mentre quella immune da corruzione la maggior parte della gente la chiama intelletto, ritenendo che sia dentro di loro, al modo che ritengono essere negli specchi le cose che vi appaiono per riflessione; ma chi ragiona correttamente chiama questa parte demone, poiché è esterna a loro.

F « "Riguardo poi a quegli astri che sembrano estinguersi," aggiunse ancora "sappi che in essi tu vedi le anime che si immergono completamente nel corpo; e invece quelli che tornano a risplendere, riemergendo dal basso e scuotendosi di dosso caligine e tenebra come se fosse fango, sono le anime che riemergono dai corpi dopo la morte. Infine gli astri proiettati in alto sono i demoni di quegli uomini, di cui si dice che hanno intelletto. Cerca ora di vedere il legame, con cui ognuno è per natura unito all'anima". [91] A queste parole, Timarco

prestò maggiore attenzione: e vedeva astri fluttuanti quale più quale meno, allo stesso modo 592
che vediamo sulla superficie del mare i sugheri che segnalano le reti; e alcuni come fusi che vengono svolti tracciavano una spirale irregolare e perturbata, non essendo in grado di dirigere il movimento in linea retta. La voce diceva che quanti avevano un movimento lineare e ordinato disponevano di anime rese obbedienti al freno da una vita e da una educazione di buona qualità, con una parte irrazionale non troppo aspra e violenta. Invece quelli che spesso deviavano verso l'alto e verso il basso in modo irregolare e perturbato, come strattonati da un laccio, lottavano con caratteri indocili e sregolati per mancanza di educa- B
zione: talvolta vincevano e li guidavano sulla retta via, altre volte erano piegati dalle passioni e trascinati via dagli errori, ma poi si opponevano e prevalevano a forza. Infatti, quando il demone tira verso di sé il laccio che, come una briglia, è gettato sulla parte irrazionale dell'anima, produce ciò che noi chiamiamo pentimento degli errori; e contro i piaceri illeciti e sregolati fa nascere la vergogna, che è un dolore e una sferzata dell'anima tenuta a freno da colui che la domina e la comanda. C
Questo senso di vergogna perdura finché l'anima, così punita, diventa docile e mansueta come un animale domestico, e percepisce il demone ormai senza percosse né dolore, ma con una superiore acutezza grazie a simboli e segnali. "Queste anime dunque" disse ancora la voce "sono talvolta condotte e confermate nel proprio dovere tardi e lentamente;

invece da quelle docili e ubbidienti al proprio demone personale fin dal principio dell'esistenza, provengono pure gli indovini e gli ispirati dagli dèi. A proposito di questi ultimi, tu hai certamente sentito parlare di Ermodoro di Clazomene: [92] la sua anima poteva abbandonare completamente il corpo, vagando di notte e di giorno per enormi spazi, e infine D ritornava di nuovo dopo avere assistito e partecipato a molti discorsi e avvenimenti lontani; finché i suoi nemici, per il tradimento della moglie, sorpresero il corpo inanimato in casa e lo diedero alle fiamme. Questo peraltro non è esatto: infatti l'anima non poteva uscire dal corpo, ma cedendo e allentando ogni volta il legame con il demone, gli concedeva di andare in giro errabondo, in modo da riferire i molti eventi uditi e visti fuori. Quelli che soppressero il suo corpo mentre dormiva, scontano ancora la colpa nel Tartaro. Ma tutto ciò lo E saprai," concluse "o giovane, più chiaramente fra tre mesi".

« Taciutasi la voce, Timarco disse che avrebbe voluto voltarsi per vedere chi fosse a parlare; ma avendo provato nuovamente un forte dolore al capo, come se fosse stato compresso con la forza, non poteva più né intendere né sentire alcunché intorno a lui; poco dopo ritornò in sé, e si rivide giacere presso l'ingresso di Trofonio, dove egli si era coricato all'inizio.

23. « Questo fu dunque il racconto di Timarco; e poi, tornato ad Atene, vi morì di lì a F tre mesi, secondo quanto aveva detto la voce. Pieni di meraviglia, noi riferimmo tutto a So-

crate; e Socrate ci rimproverò poiché non gli avevamo raccontato la storia quando Timarco era ancora vivo: volentieri l'avrebbe sentita da lui stesso, e gli avrebbe posto domande più precise. Ora tu hai, Teocrito, insieme alla mia opinione, anche un mito. Vedi però se non dobbiamo invitare a quest'indagine anche il nostro ospite; è un argomento familiare e conveniente agli uomini divini ».

« Ma perché » disse Teanore « non espone invece la sua opinione Epaminonda, dal momento che è guidato dagli stessi princìpi che ispirano noi? ».[93]

Mio padre sorrise e gli rispose: « Il suo carattere è così, straniero; taciturno e cauto nel parlare, avido però di apprendere e di ascoltare. Per questo anche Spintaro tarantino,[94] che a lungo lo ha frequentato qui a Tebe, dice sempre di non avere mai incontrato tra gli uomini uno che più cose sapesse e meno parlasse. Di' dunque tu cosa pensi a questo proposito ». 593

24. « In verità, » disse « io affermo che il racconto di Timarco deve essere dedicato al dio,[95] come cosa sacra e inviolabile. Mi chiedo se qualcuno possa negare fede a ciò che Simmia ha ora detto di lui: persone che chiamano sacri cigni e serpenti e cani e cavalli, ma non credono che gli uomini possano essere ispirati e cari agli dèi, sebbene ritengano la divinità amica degli uomini e non degli uccelli.[96] Appunto come un uomo appassionato di cavalli non si cura di tutta la specie allo stesso modo, B ma sempre ne sceglie e seleziona uno migliore

degli altri, solo per sé allevandolo e nutrendolo e amandolo in modo particolare; [così] anche chi sta sopra di noi, dopo avere segnato con un marchio i migliori tra noi, quasi selezionandoli da un branco, li onora di un'educazione particolare e straordinaria, e li dirige non con il morso e le redini, ma con un discorso espresso mediante simboli, che rimangono del tutto incomprensibili per i molti rimasti nel branco. Egualmente la maggior parte dei cani non comprende i richiami venatori, né dei cavalli i segnali equestri; ma quelli che sono addestrati intendono subito gli ordini dati con un determinato fischio o con uno schiocco di lingua, e si dispongono come è
c necessario. Mi sembra che anche Omero conoscesse la differenza, di cui parliamo; [97] degli indovini alcuni li chiama auguri e sacerdoti, [98] altri crede che indichino il futuro in quanto percepiscono e comprendono ciò che dicono gli dèi stessi, là dove dice:

> ma Eleno, il caro figlio di Priamo, comprese
> [nel suo animo
> la decisione che piaceva agli dèi nel
> [loro consiglio [99]

e poi:

> così infatti udii la voce degli dèi
> [immortali. [100]

« Come la gente che sta fuori sente e conosce l'intenzione dei re e dei generali attraverso segnali luminosi, annunzi degli araldi e squilli di tromba, mentre agli amici fidati e ai familiari essi parlano direttamente, così la divi-

nità entra in comunicazione diretta solo con pochi uomini e raramente, e ai più comunica segnali, dalla cui interpretazione ha origine la cosiddetta mantica. Gli dèi dunque dirigono la vita di pochi uomini, che vogliono rendere sommamente beati e veramente divini. Perciò quelle anime che non sono più obbligate a rinascere e sono per sempre svincolate dal corpo — per così dire lasciate completamente libere — sono "demoni che hanno cura degli uomini", secondo Esiodo.[101] Infatti, come l'amore per la gloria e per l'eccellenza fisica non abbandona completamente gli atleti che hanno interrotto i loro allenamenti a causa dell'età, ma questi provano piacere ammirando gli esercizi degli altri, e li incitano e corrono al loro fianco; allo stesso modo quelli che sono ormai lontani dalle lotte della vita, divenuti demoni grazie alle virtù dell'anima, non sdegnano affatto i casi di qui, i discorsi e le preoccupazioni umane: ma, solleciti nell'aiutare e partecipi nell'onorare la virtù, incoraggiano quanti contendono per il loro stesso esito, quando li vedano lottare già vicino alla loro speranza, quasi toccandola. I demoni non vanno in aiuto a chiunque: ma come in un naufragio la gente sulla riva si limita a guardare in silenzio chi si trova ancora al largo e viene trascinato lontano dalla terra, mentre incoraggia a gran voce e aiuta attivamente a salvare quelli che sono ormai vicini alla spiaggia e stanno per uscire dall'acqua, così, o [amici, anche] il demone si comporta. Quando siamo sommersi dalle vicende umane e mutiamo molti corpi come se fossero mezzi di trasporto, il demone [lascia]

D E F

che combattiamo da soli, perseverando nel tentativo di giungere a salvezza grazie alla nostra virtù e di toccare così il porto. Ma se un'anima, che ha combattuto validamente e con ardore grandi battaglie nel corso di infinite nascite, 594 versa nell'estremo discrimine e lottando a prezzo di molto sudore per approdare si trova ormai prossima al mondo superiore, poiché il ciclo si sta per concludere, allora il dio non nega che il demone particolare di quest'anima la aiuti, anzi lo lascia libero di seguire il suo desiderio. Ora, ogni demone desidera salvare a vicenda con le sue esortazioni un'altra anima; e l'anima da parte sua, essendo ormai vicina, gli presta ascolto e si salva; ma se non ubbidisce, il demone l'abbandona ed essa fallisce il suo esito ».

25. Quando Teanore ebbe finito di parlare, Epaminonda mi guardò e disse: « Ormai è quasi ora, Cafisia, che tu vada al ginnasio, per non abbandonare gli amici. Di Teanore ci B occuperemo noi, terminando questo colloquio quando ci parrà meglio ». E io: « Benissimo, » dissi « ma credo che il nostro Teocrito voglia parlarti ancora un momento, insieme a me e a Galassidoro ». « Alla buon'ora, » disse « che parli »; e si alzò dirigendosi all'angolo del portico. Noi ci facemmo intorno a lui, tentando di coinvolgerlo nell'impresa. Egli rispose che conosceva perfettamente il giorno del rientro degli esiliati, e che insieme a Gorgida aveva già predisposto gli amici per intervenire al momento opportuno, ma aggiunse che senza processo non avrebbe ucciso nessun cittadino, a

meno che non fosse assolutamente necessario. D'altra parte al popolo di Tebe conveniva che ci fossero alcuni senza responsabilità ed estranei agli avvenimenti, i quali avrebbero potuto consigliarlo per il meglio, non sollevando sospetto alcuno nella gente; e su questo punto ci trovammo d'accordo. C

Egli ritornò di nuovo da Simmia e dagli altri, noi invece scendemmo al ginnasio, aggiungendoci agli amici; ognuno scelse un avversario, e mentre facevamo la lotta, prendevamo informazioni, comunicavamo le notizie e preparavamo tutto per l'azione. Vedemmo anche Archia e Filippo [102] con i loro che, dopo essersi unti, si recavano al banchetto. Infatti Fillida, temendo che prima mandassero a morte Amfiteo, aveva invitato Archia appena era tornato dall'accompagnare Lisanorida; e facendogli balenare la speranza che dopo il banchetto sarebbe venuta la donna [...] a cui aspirava, l'aveva convinto a divertirsi e a rilassarsi insieme ai suoi usuali compagni di gozzoviglia. D

26. Era ormai tardi: si era levato il vento, e faceva freddo. Per questo motivo quasi tutti si erano ritirati più presto nelle loro case. Noi incontrammo Damoclida, Pelopida e Teopompo, [103] unendoci a loro; altri a loro volta si unirono ad altri fuorusciti. Appena passato il Citerone, questi si erano separati; e grazie alla tempesta erano entrati senza timore in città, con i volti coperti dal mantello. Mentre entravano per le porte, alcuni videro lampeggiare senza tuoni sulla destra; e ciò pareva un favorevole auspicio di sicurezza e gloria, che la E

nostra impresa sarebbe stata altrettanto splendida, quanto senza pericolo.

27. Alfine, in numero di quarantotto, ci trovammo tutti nella casa di Carone; e mentre Teocrito stava già sacrificando da solo in una stanza,[104] sorse un gran trambusto alla porta. Poco dopo venne un tale a dire che due servi di Archia, mandati con urgenza a cercare Carone, stavano bussando al cortile e ordinavano

F di aprire, adirandosi poiché non si obbediva immediatamente. Turbato, Carone ordinò di aprire, andando loro incontro di persona, con il capo coronato come se avesse finito di fare un sacrificio e stesse bevendo; e chiedeva ai servi che cosa volessero. Uno dei due risponde: « Archia e Filippo ci hanno mandato qui con l'ordine che tu vada subito da loro ». E poiché Carone domandava perché lo chiamassero con tanta fretta a quell'ora, e se per caso non ci fosse qualche novità, il servo disse: « Non sappiamo nulla di più. Piuttosto, cosa dobbiamo riferire? ». Rispose Carone: « Dite che vi seguo, appena deposta la corona e preso il mantello. Se venissi con voi a quest'ora, come se mi aveste arrestato, potrei suscitare qualche turbamento ». « Fa' così, » disse l'altro

595 « noi dobbiamo portare alle guardie della città un ordine da parte dei capi ».

Essi dunque se ne andarono, e Carone tornò a riferirci il colloquio; tutti noi rimanemmo sbigottiti, e credevamo che ci fosse stato un tradimento. I più sospettavano che Ippostenida, dopo avere tentato invano di impedire il rientro degli esiliati per mezzo di Clidone,

poiché l'impresa si avvicinava al momento decisivo, per la paura avesse rivelato il complotto, usando il credito di cui godeva. In effetti non era venuto da Carone insieme agli altri, e ci pareva anzi che in tutto e per tutto si fosse comportato da miserabile e traditore. Comunque, era opinione generale che, dal momento che era stato chiamato, Carone dovesse andare e ubbidire ai magistrati.

Egli allora mandò a chiamare il figlio che era, B o Archidamo, il più bel ragazzo di Tebe e il migliore nei ginnasi, e che non ancora quindicenne superava di molto i coetanei in forza e prestanza fisica. « Questo, amici, » disse Carone « è il mio unico e amatissimo figlio, come sapete. Lo consegno a voi tutti, scongiurandovi in nome degli dèi e dei demoni: se vi dovesse sembrare che io vi ho tradito, uccidetelo, non abbiate per noi alcuna pietà. Per il resto, prodi cittadini, fate fronte agli eventi: non offrite i vostri corpi alla morte per mano dei peggiori C nemici senza onore né gloria, ma resistete e conservate le vostre anime invitte per la patria ».

Mentre Carone diceva queste cose, noi ammiravamo i suoi sentimenti e la sua nobiltà, e respingevamo sdegnati il timore che noi lo sospettassimo, pregandolo di condurre via il ragazzo. « Comunque, » disse Pelopida « non ci sembra che tu abbia deciso bene, o Carone, non trasferendo tuo figlio in un'altra casa. Perché deve correre pericolo insieme a noi, se veniamo scoperti? Almeno ora dovresti metterlo al sicuro perché, se non avremo fortuna, cresca coraggioso per vendicarci sui tiranni ».

« No, » disse Carone « resterà qui e correrà
D il nostro stesso rischio: non sarebbe bello per lui cadere nelle mani dei nostri nemici. Ma tu, figlio mio, abbi animo più della tua età, misurandoti in un'impresa imposta dalla necessità; e insieme a molti valenti cittadini affronta il pericolo per la libertà e la virtù. Ci sono ancora molte speranze, e certo qualcuno tra gli dèi ci protegge, poiché combattiamo per la giustizia ».

28. Alle parole di quell'uomo, o Archidamo, molti di noi sentirono gli occhi riempirsi di lacrime; ma egli senza piangere né mostrare debolezza, affidato il figlio a Pelopida, uscì dalla porta stringendo la destra e dicendo parole di incoraggiamento a ciascuno di noi. Ma ancora più avresti ammirato la serenità e l'audacia dello stesso ragazzo di fronte al perico-
E lo: simile a Neottolemo,[105] non impallidì né si spaventò, ma afferrò la spada di Pelopida, esaminandola con cura.

In quella arrivò Cefisodoro figlio di Diogitone,[106] uno dei nostri, con la spada e una corazza di ferro indossata sotto il mantello; appena seppe che Carone era stato convocato da Archia, ci rimproverava la nostra attesa e incitava ad assalire subito la loro residenza. Piombando su di loro li avremmo prevenuti; e anche se così non fosse stato, era meglio uscire all'aperto e affrontarli ancora impreparati e sparsi, anziché chiudersi in una stanzetta ad aspettare che i nemici ci cogliessero co-
F me uno sciame d'api. E ci esortava anche l'indovino Teocrito, dicendo che i sacrifici erano

riusciti favorevoli e di buon auspicio, e garantivano la nostra salvezza.

29. Mentre ci armavamo e prendevamo gli ultimi accordi, ritornò Carone, lieto in volto: e guardando a noi con il sorriso sulle labbra disse di stare di buon animo, che non era successo nulla di terribile e che l'impresa proseguiva per la retta via. « Archia e Filippo, » disse « quando seppero che ero venuto in seguito alla loro convocazione, ormai appesantiti dal bere e senza più vigore nella mente come nel corpo, alzandosi a fatica si fecero sulla porta. "Carone," disse Archia "sentiamo che degli esiliati sono rientrati e si nascondono in città"; e io, non poco sconvolto, ribattei: "Dove e chi sarebbero, secondo queste voci?". "Non lo sappiamo," rispose Archia "ti abbiamo fatto venire proprio per questo, se per caso tu avessi udito qualcosa di più preciso". 596

« Intanto io andavo recuperando la ragione, come dopo un colpo; e calcolavo che le loro informazioni erano vaghi discorsi, e nessuno dei congiurati aveva denunziato la nostra impresa. Non era infatti possibile che ignorassero la casa, se avesse tradito qualcuno al corrente di tutto; invece in qualche altro modo doveva essere arrivato a loro un sospetto o una generica voce diffusa nella città. E allora gli dissi: "Finché era vivo Androclida,[107] so che circolavano vanamente in città voci di questo genere e discorsi falsi, che ci portavano molta inquietudine; ma ora, Archia," aggiunsi "non ho sentito nulla di simile. In B

ogni caso, se lo vuoi, vaglierò la notizia; e se vengo a sapere qualcosa di preoccupante, non vi rimarrà nascosto". "Mi raccomando, Carone," concluse Fillida "non lasciare nulla d'intentato e d'ignoto, a questo proposito. Cosa ci impedisce di non trascurare niente, e anzi di stare in guardia e tenere conto di ogni C cosa? Ottime cose sono prudenza e sicurezza". Prese poi sottobraccio Archia, e insieme rientrarono nella sala, dove tuttora stanno a bere. Ma non indugiamo più, amici, » finì « preghiamo gli dèi e usciamo ».
A queste parole di Carone, levammo una preghiera agli dèi, facendoci coraggio a vicenda.

30. Era quella l'ora in cui di solito la gente sta a tavola; e soffiando più forte il vento faceva già turbinare neve mescolata a una pioggia sottile: sicché quando uscimmo le strade erano deserte.
Gli uomini che dovevano assalire Leontide e Ipate, [108] le cui case erano vicine, si avviarono avvolti nei mantelli, senz'altra arma che una D spada ciascuno: fra loro c'erano anche Pelopida, Damoclida e Cefisodoro. Carone invece, insieme a Melone e a quelli che con loro dovevano assalire Archia e i suoi, indossata la mezza corazza, [109] e portando in capo corone di foglie, alcuni di abete, altri di pino, qualcuno perfino travestito con abiti femminili, si avviarono simulando di essere degli ubriachi, che facevano un giro in compagnia di donne. Ma la sorte malvagia, o Archidamo, che poneva l'ignavia e la follia [110] dei nostri nemici sullo stesso piano della nostra audacia e dei

nostri preparativi e che — come in una tragedia — costellava fin da principio la nostra azione di episodi pieni di pericolo, intervenne E persino nel momento decisivo, mettendoci di fronte a una prova aspra e terribile nata da un imprevisto avvenimento. Quando Carone era già tornato a casa dopo avere convinto Archia e ci disponeva per l'azione, giunse una lettera proprio qui da Atene, inviata dallo ierofante Archia [111] al nostro Archia, che a quanto pare gli era amico e ospite; e in essa si denunziavano il ritorno e la congiura dei fuorusciti, la casa in cui avevano trovato rifugio e i nomi di chi era d'accordo con loro. [112] F Ma Archia, ormai in preda all'ubriachezza e stordito nell'attesa delle donne, prese sì la lettera, ma quando il messo lo avvertì che vi erano scritte cose importanti, ribatté: « Le cose importanti, allora, a domattina ». [113] Infilò così la lettera sotto il cuscino, e chiesta una coppa ordinò che gli si versasse da bere; nel frattempo mandava di continuo Fillida alla porta, per vedere se fossero in arrivo le donne.

31. A questa speranza, che trascinava per le lunghe il simposio, ci sovrapponemmo noi, travolgendo rapidamente i servi e spingendoci fino alla sala del banchetto: lì ci fermammo un momento sulla porta, per guardare bene ciascuno dei convitati. La vista delle corone e degli abiti li ingannò sulla nostra presenza, sì 597 che tutti si tacquero; ma appena Melone balzò in mezzo per primo, con la mano sull'impugnatura della spada, Cabirico — l'arconte

scelto dalla sorte —[114] lo afferrò per il braccio mentre gli passava davanti, gridando: « Fillida, ma questo non è Melone? » Egli riuscì a svincolarsi sguainando la spada, e si gettò su Archia, che non riusciva a mettersi in piedi, senza smettere di colpirlo, finché non lo uccise. Filippo fu colpito alla gola da Carone; e poi-
B ché cercava di difendersi con le coppe che gli stavano accanto, Lisiteo[115] lo gettò giù dal letto e lo finì a terra.

Cabirico invece cercavamo di tranquillizzarlo, scongiurandolo di non aiutare i tiranni, ma di liberare insieme a noi la patria, poiché era sacro ed era dedicato agli dèi per il bene di lei. Ma anche a causa del vino non era facile farlo ragionare su ciò che fosse opportuno; e anzi, eccitato e sconvolto, si era levato in piedi agitando dinanzi a sé per la punta la lancia che sempre, secondo la consuetudine, i nostri arconti portano. Allora io, afferrando la lancia per il mezzo e alzandola sopra la testa, gli
C gridai di lasciare perdere e di salvarsi la vita, altrimenti sarebbe stato ucciso; ma Teopompo lo affiancò da destra e lo colpì con la spada, dicendo: « Qui giaci con coloro che solevi adulare. Non porterai più la corona in Tebe libera, né più sacrificherai agli dèi, nel cui nome invocasti del male sulla tua patria, pregando a pro dei nemici ».

Appena Cabirico fu caduto, Teocrito che era accanto raccolse la sacra lancia, sottraendola alla contaminazione; noi uccidemmo ancora quei pochi tra i servi che tentavano di opporre resistenza, quelli invece che si mantenevano tranquilli li chiudemmo nella sala, non

volendo che andassero in giro ad annunziare il fatto, prima di sapere se tutto era andato bene anche ai nostri compagni. D

32. Racconterò anche come si svolse la loro azione. Pelopida e gli altri bussarono alla porta di Leontide, dopo averla raggiunta in silenzio; e dissero al portinaio che erano venuti da Atene con una lettera per Leontide da parte di Callistrato.[116] Quello, comunicata la notizia al padrone che gli comandò di aprire, tolse il chiavistello e dischiuse un poco la porta: allora i nostri compagni piombarono dentro compatti travolgendolo e si diressero di corsa attraverso il cortile alla camera da letto. Leontide comprese subito la verità, estrasse il pugnale e si preparò a difendersi; era cer- E tamente un uomo ingiusto e fautore della tirannide, ma era anche di animo coraggioso e di grande vigore fisico. Neppure per un attimo pensò di gettare a terra la lampada e di battersi nelle tenebre[117] contro gli aggressori; ben visibile in piena luce, all'aprirsi della porta colpisce al fianco Cefisodoro, e si getta su Pelopida che entrava per secondo, richiamando con grandi grida i suoi schiavi.
Samida e gli altri però li tenevano sotto controllo, né essi si arrischiavano a combattere con cittadini tra i più nobili e famosi per il loro valore. Pelopida si batteva dunque con Leontide, e il duello si svolgeva proprio sull'uscio della camera, che era stretto: inoltre F qui era caduto Cefisodoro, che ormai stava morendo, e per questo motivo gli altri non riuscivano a portargli aiuto. Alla fine Pelo-

pida, che aveva ricevuto una ferita non grave al capo ma ne aveva inferte parecchie a Leontide, e l'aveva gettato a terra, lo trucidò sul corpo di Cefisodoro ancora caldo di vita. Così quel coraggioso vide cadere il nemico: levò allora la destra verso Pelopida e, salutati gli altri, serenamente spirò.

Compiuta l'azione si dirigono alla casa di Ipate, facendosi aprire nello stesso modo la porta; e uccidono Ipate che tentava di fuggire per il tetto dai vicini.

598 33. Di là corsero a unirsi a noi, e ci incontrano presso il Portico delle Colonne.[118] Ci abbracciammo e poi andammo alla prigione, raccontandoci a vicenda come si erano svolte le cose. Fillida chiamò fuori [il carceriere] e gli disse: « Archia e Filippo ordinano di condurre subito da loro Amfiteo ». Ma quello, facendo caso alla stranezza dell'ora e al fatto che Fillida gli parlava senza riuscire a stare fermo, poiché era ancora fremente ed eccitato per la lotta, sospettò l'inganno e gli chiese: « Perché mai, Fillida, i polemarchi
B mandano a prendere il prigioniero a quest'ora? E perché hanno mandato te? Hai un segno di riconoscimento? ». [« Guardalo il segno »] rispose Fillida; e così dicendo, con una lancia da cavaliere lo colpì al fianco. Uccise così quell'uomo malvagio; e l'indomani anche molte donne calpestarono e coprirono di sputi il suo corpo.

Noi allora, sfondata la porta della prigione, chiamavamo per nome dapprima Amfiteo, e poi gli altri di cui ciascuno era amico o pa-

rente. Riconoscendo le voci, essi balzavano contenti fuori dai giacigli: trascinavano le catene, e quelli che avevano i piedi nei ceppi tendevano le mani, gridando di non dimenticarli. Mentre li liberavamo, molta gente del vicinato si univa a noi, comprendendo l'accaduto ed esultando. Le donne, appena lo seppero ciascuna dai propri congiunti, senza badare alle usanze dei Beoti, corsero fuori le une incontro alle altre, e cercavano di informarsi da tutti coloro che incontravano. Quelle che avevano trovato il padre o il marito li seguivano, e nessuno le biasimava. Chi le incontrava, rimaneva profondamente impressionato dalla loro pietà, dalle lacrime e dalle suppliche, quali si addicevano a donne rispettabili. C

34. Le cose stavano a questo punto quando io, venuto a sapere che già Epaminonda e Gorgida con altri amici si radunavano presso il tempio di Atena,[119] mi diressi alla loro volta. Si erano radunati là molti cittadini onorati, e sempre di più ne venivano. Appena riferii in ogni particolare gli avvenimenti e li incitai a riunirsi nella piazza per prestare aiuto, subito tutti convocarono i cittadini per la libertà. D

Alla gente che si raccoglieva fornivano armi sia i portici,[120] che erano pieni di ogni sorta di spoglie belliche, sia le officine degli armaioli nei dintorni. Era giunto anche Ippostenida insieme agli amici e ai servi, portando con sé anche i trombettieri che per un caso erano a Tebe in occasione delle feste Era- E

clee. Subito alcuni suonarono nella piazza, altri in altri luoghi, gettando dovunque gli avversari nell'agitazione, come se tutta la città fosse insorta. I filospartani [...] si rifugiarono da tutta la città sulla Cadmea, trascinando con sé anche i cosiddetti 'migliori', che erano soliti vegliare la notte ai piedi della rocca. Questi irrompevano disordinati e agitati; e gli uomini del presidio, poiché vedevano noi nell'agorà e nessun luogo tranquillo, e da ogni parte giungeva rumore e trambusto, sebbene fossero in millecinquecento non si decidevano F a fare una sortita. Sconvolti dal pericolo, colsero il pretesto di attendere Lisanorida, [giacché aveva detto che sarebbe ritornato] in quello stesso giorno. Quindi gli anziani di Sparta, come sappiamo, lo multarono di una grossa cifra; e non appena presero a Corinto Ermippida e Arceso, li giustiziarono. In seguito a un patto di tregua, la Cadmea ci fu restituita; ed essi sgombrarono con i loro soldati.

I RITARDI
DELLA PUNIZIONE DIVINA

1. Dopo tali parole, o Quieto, e senz'attendere risposta, appena raggiungemmo la fine del porticato [1] l'Epicureo s'allontanò e scomparve.[2] Noi sostammo in silenzio qualche istante guardandoci l'un l'altro, stupefatti per la stravaganza di quell'uomo; poi riprendemmo a passeggiare, ritornando sui nostri passi nell'ordine in cui eravamo. 548 B
Patroclea parlò per primo: « Ebbene, dobbiamo lasciar cadere il problema, o rispondere al discorso come se il suo autore fosse ancora qui con noi? ». Timone replicò: « Neanche nel caso che ci avesse colpito prima di fuggire si dovrebbe trascurare la freccia nella piaga! Brasida, a quanto si dice, si strappò la lancia dal corpo, e con quella colpì e uccise chi l'aveva ferito.[3] Ma noi non abbiamo certo bisogno di difenderci da coloro che ci rivolgono discorsi assurdi e menzogneri: basta respingere le loro opinioni prima che ci tocchino ». « Ma » dissi io « quale dei suoi argomenti soprattutto vi ha turbato? Il nostro uomo ha ammassato una quantità di parole confuse, raccolte qua e là, per denigrare la provvidenza come in preda ad una stizza rabbiosa ». C

2. Patroclea rispose: « L'aspetto più allarmante e strano, a mio parere, è la lentezza e l'indugio della divinità a punire i malvagi.

Ora certo mi trovo attonito e senza opinioni
D davanti a questi argomenti, ma già da tempo mi accadeva di sdegnarmi sentendo Euripide dire:

esita: tale è la natura del dio.[4]

Eppure, non conviene in nessun caso che il dio sia indolente, e meno che mai nel punire i malvagi: i quali, da parte loro, non sono affatto indolenti o " pigri ad agire "[5] quando compiono le loro scelleratezze, anzi dalle passioni sono trascinati all'ingiustizia con impeto sfrenato. È esatto che " la rappresaglia che segue immediatamente l'offesa ",[6] come la chiama Tucidide, sbarra subito la strada ai criminali più incalliti. Più di ogni altro debito, quello della giustizia che rimanda il giorno del castigo toglie le speranze alla vit-
E tima e l'annienta, mentre alimenta l'audacia e l'arroganza del criminale. Al contrario, la punizione immediata che s'abbatte su chi osa violare il giusto vale come impedimento di futuri delitti, e soprattutto ha il potere di recare sollievo alle vittime. Per conto mio, spesso rimedito il detto di Biante,[7] e ne resto turbato; disse infatti, come si narra, a un malvagio: "Non temo che tu sfugga al castigo, ma di non poter vedere io quel giorno!".
« Quale guadagno, infatti, recò ai Messeni ormai distrutti la punizione di Aristocrate? Co-
F stui li aveva traditi alla battaglia del Capro, nascose la sua colpa per vent'anni e regnò sugli Arcadi durante tutto questo tempo;[8] alla fine fu scoperto e punito, ma le sue vittime non esistevano più. E gli abitanti di Orcome-

no, che avevano perduto figli, amici, parenti, per il tradimento di Licisco, [9] furono forse consolati dalla malattia che, molto tempo dopo, lo aggredì devastandogli il corpo? Proprio lui che, immergendosi nel fiume per il bagno, soleva imprecare con grandi giuramenti di andare putrefatto, se si fosse reso colpevole di tradimento o d'iniquità? Quando in Atene i cadaveri degli impuri furono estratti dal sepolcro e gettati fuori dai confini della regione, neppure ai figli dei figli delle vittime che quelli avevano trucidato toccò di essere testimoni. [10] Euripide, quindi, è fuori strada quando usa queste parole come deterrente contro la malvagità: 549

> non si accosterà a te Dike, non temere,
> non colpirà te al fianco, né chiunque sia iniquo:
> in silenzio, con tardo passo,
> ghermirà i malvagi, quando sia giunto il momento. [11]

« In verità, per i malvagi che si accingono a compiere i loro ben meditati delitti non esiste incoraggiamento maggiore di questo: l'ingiustizia produce un frutto presto maturo e facile da cogliere, mentre il castigo sopraggiunge tardi, molto dopo che se ne sia goduto ». B

3. Patroclea aveva terminato il suo discorso, quando Olimpico soggiunse: « Patroclea, un altro effetto strano e di gran peso producono la lentezza e l'indugio del dio in queste cose: il ritardo distrugge la fede nella provvidenza,

poiché il malanno che giunge ai cattivi non subito dopo la colpa, ma più tardi, viene at-
C tribuito al caso; essi non lo definiscono "castigo" ma "sventura", e non ne traggono profitto, perché si ribellano per gli eventi anziché pentirsi per le proprie azioni.

« La sferzata e il colpo di sperone, quando vengono immediatamente dopo un errore o un passo falso, correggono un cavallo e lo rimettono a posto, mentre battiture, punizioni, grida, ritardate dopo un certo tempo, gli danno l'effetto di dipendere da tutt'altro che dall'istruzione perché lo fanno soffrire senza che nulla gli venga insegnato; così la malvagità percossa e battuta per ogni colpa o errore può infine essere ricondotta alla ragione, divenire
D umile e timorata del dio, riconoscendo che a lui spetta di presiedere alle vicende e alle passioni umane come giudice solerte. Al contrario la giustizia lenta che procede con tardo passo (per usare le parole d'Euripide) e si abbatte sui malvagi quando càpita ha in comune con il caso più che con la próvvidenza l'incertezza, l'intempestività, il disordine. Non vedo dunque quale vantaggio vi sia in questi cosiddetti "mulini degli dèi che macinano tardi": [12] essi rendono invisibile la giustizia e vanificano il timore del castigo ».

4. Tali furono dunque le sue parole, e io stavo meditando su di esse, quando intervenne Timone: « Devo anch'io mettere l'ultimo
E mattone del dubbio sul nostro ragionamento, o lasciare che prima si contenda contro questi discorsi? ». « Perché mai » risposi « si dovreb-

be scagliare la terza ondata e affondare completamente il discorso, se non sarà capace di respingere le prime due accuse e di salvarsi da esse? Prima di tutto, iniziamo dal focolare paterno, ossia dalla reverenza verso il divino che è propria dei filosofi dell'Accademia: [13] non presumiamo di parlare intorno a questi argomenti come se ne sapessimo qualcosa. Più difficile, infatti, che per un ignaro di note discutere di musica, o per un inesperto di armi di strategia è che noi, uomini come siamo, indaghiamo le cose degli dèi e dei demoni: simili a quegli sprovveduti che pretendono di congetturare i progetti dei competenti con il buonsenso e l'intuizione, secondo il criterio F della verosimiglianza. Non spetta ad un profano di comprendere il motivo per cui il medico non incide prima ma dopo, cauterizza non ieri ma oggi; allo stesso modo, a proposito degli dèi, la cosa più facile e sicura per un mortale è non dire altro che questo: conoscendo perfettamente il momento in cui va curata la malvagità, essi somministrano a cia- 550 scuno il castigo come un farmaco, né questo ha una misura di grandezza comune né un tempo solo e identico per tutti. E che la medicina dell'anima, chiamata giustizia e rettitudine, sia la maggiore tra tutte le arti lo testimonia anche Pindaro insieme a moltissimi altri, quando definisce "artista supremo" [14] il dio sovrano e signore del tutto, come colui che è artefice della giustizia, alla quale appartiene di misurare il tempo, il modo e la misura della punizione di ogni singolo malvagio. Discepolo di quest'arte, secondo Platone, [15] è stato

Minosse figlio di Zeus, poiché nell'amministrare B la giustizia non è possibile essere equi né comprendere l'equità di altri se non si è studiata questa scienza in modo da possederla. D'altra parte, neppure le leggi che gli uomini si danno sono soggette a un solo criterio di razionalità universalmente manifesto, ma alcune norme sembrano francamente ridicole. A Sparta, per esempio, quando gli efori assumono la loro carica, proclamano che nessuno si lasci crescere i baffi, ed obbedisca alle leggi perché queste non siano severe con loro.[16] I Romani colpiscono con una leggera bacchetta gli schiavi che vengono affrancati; quando poi compilano i testamenti, ad alcuni lasciano beni in eredità, ad altri li vendono, cosa che pare assurda.[17] Ancora più assurda C sembra la legge di Solone, per cui si bolla d'infamia chi, durante una guerra civile, non prenda partito per nessuna delle fazioni e non partecipi alla contesa.[18] Insomma, quando non si arriva a penetrare l'intento del legislatore o il motivo di ciascuna norma, si potrebbero citare molte stranezze contenute nelle leggi; perché allora meravigliarci se, parlando degli dèi, non riesce facile dire con quale criterio puniscono alcuni colpevoli prima e altri dopo, dato che già le cose umane ci riescono così difficili da comprendere?

5. « Questo non è un espediente per eludere il problema, ma una preghiera d'indulgenza: sì che il ragionamento, come guardando ad un porto che promette riparo, affronti con

più audacia la difficoltà, fiducioso nella sua capacità di convincere.

« Considerate dunque il primo punto: secondo Platone, il dio si è posto come paradigma di ogni bene e concede la virtù umana, per così dire ricalcata su se stesso, a coloro che il dio sono capaci di seguire. L'ammasso caotico della natura iniziò a prender forma e ad assumere l'ordine dell'universo appunto assimilandosi e partecipando in un certo modo alla forma e alla virtù divine; e lo stesso Platone [19] afferma che la natura ha acceso la vista in noi perché l'anima, davanti allo spettacolo meraviglioso dei corpi che si muovono nel cielo, si avvezzi ad amare e a ricercare il decoro e l'armonia, a prendere in odio le passioni disordinate ed instabili, a fuggire ciò che è fortuito e occasionale in quanto origine di ogni malvagità e trascuratezza. In nessun modo all'uomo è dato di attingere al dio meglio che imitandolo e ricercando ciò che in lui è buono e bello, nel conseguire la virtù.

« Per questo il dio impone la giustizia ai malvagi solo nel tempo, e con calma: non per timore che la rapidità del castigo lo conduca a errori o ripensamenti, ma per eliminare la violenza e il furore dalle nostre vendette. Egli insegna a non aggredire chi ci ha offeso come se dovessimo appagare la fame o la sete, mentre siamo in preda all'ira e maggiormente si agita infiammato

> l'animo che balza al di sopra della ragione [20]

bensì a por mano alla giustizia con ordine e senso della misura, imitando la sua mitezza e

D E F

pazienza, e prendendo come consigliere il tempo, che ben di rado produrrà rimorsi. Gettarsi in una torbida fiumana e abbeverarsene per intemperanza, diceva Socrate, è un male minore che aggredire per vendetta il corpo di un uomo il cui sangue e la cui razza sono gli stessi
551 nostri, mentre ancora la ragione è inquinata e piena di un'ira folle, né ci si è ancora placati o purificati. Dunque, non "la rappresaglia che segue immediatamente l'offesa", di cui parlava Tucidide, bensì quella che più ne è lontana raggiunge lo scopo.

« Come il furore, per usare le parole di Melanzio,

> compie azioni tremende quando prende
> [il posto del senno[21]

così anche la ragione agisce secondo giustizia e con misura, quando allontana da sé l'ira e lo sdegno. Quindi, si può apprendere la mitezza anche da esempi umani: così Platone,
B levato il bastone contro uno schiavo, rimase a lungo immobile per castigare (fu lui stesso a dirlo) la propria ira. E Archita,[22] accortosi che i servi nei campi erano pigri e disordinati, e sentendo d'essere troppo acceso d'ira e inasprito contro di loro, non fece nulla, ma si allontanò dicendo soltanto: "Siete fortunati che sono sdegnato con voi!". Se dunque il ricordo di parole e il racconto di fatti umani bastano a contenere l'impeto e l'eccesso dell'ira, è di gran lunga più naturale che — prendendo come modello il dio, il quale non conosce timore o pentimento alcuno e tuttavia procrastina nel futuro il castigo e lascia trascorrere il tempo —

diventiamo noi stessi disposti a un simile atteggiamento: giudichiamo aspetti divini della virtù la mitezza e la magnanimità che il dio esercita punendo alcuni subito per compiere giustizia, molti altri dopo lungo tempo per offrire vantaggio e ammonimento. C

6. « Consideriamo poi questo secondo argomento. Il castigo che viene dagli uomini, avendo solo uno scopo di ritorsione, si arresta quando ha reso il male a chi l'ha compiuto, ma non va oltre: come un cane, esso latra contro i colpevoli e li incalza, perseguitando i misfatti di pari passo. Dobbiamo presumere invece che il dio, quando si accinge a giudicare un'anima malata, valuti prima se le sue passioni possono essere volte al pentimento, e a chi non è completamente e irrimediabilmente malvagio conceda per qualche tempo una sospensione della pena. Egli ben conosce, infatti, quanta parte di virtù le anime portino con sé alla nascita, derivandola da lui. Sa che la loro nobiltà è salda e non effimera, ma germoglia il male contro natura, quando è corrotta da un nutrimento sbagliato o da cattive compagnie: però, curata con certi rimedi, riacquista perfettamente la qualità che le conviene. Perciò il dio non si precipita a castigare tutti nello stesso modo. Elimina subito dall'esistenza e annienta ciò che è inguaribile, poiché convivere sempre con la malvagità è dannoso per gli altri, ma ancora più per se stessi; a quelli in cui invece la tendenza all'errore sembra essersi prodotta più per ignoranza del bene che per scelta del D E

male concede un rinvio perché cambino vita, ma se perseverano, infligge anche a loro il castigo: certo non teme che possano sfuggire!

« Considera quante trasformazioni si verificano nel carattere e nella vita degli uomini: sì che la parte mutevole di questa fu chiamata "indole" e "carattere", appunto per l'importanza predominante che vi esercita la consuetudine, che la penetra profondamente.[23] Per questo motivo io credo che Cecrope sia stato definito dagli antichi "di duplice corpo":[24] non per-
F ché — come alcuni sostengono — da re buono sia divenuto un tiranno feroce come il serpente, ma al contrario perché dapprincipio era stato tortuoso e tremendo, e in seguito regnò con mitezza e umanità. E se questo non è sicuro, sappiamo bene di Gelone e Gerone siciliani, e di Pisistrato figlio di Ippocrate:[25] essi conquistarono il potere malamente, ma lo usarono bene; giunti al regno violando la
552 legge, divennero poi governanti misurati e benefici, si presero gran cura del buon governo e dello Stato, resero i cittadini assennati e laboriosi da stolti e pigri che erano. Gelone, inoltre, combatté con successo, sconfisse i Cartaginesi in una grande battaglia, e alla loro richiesta di pace, la accordò non prima di avere inserito tra i patti anche la clausola che cessassero d'immolare a Crono i loro figli.[26] Lidiada era tiranno a Megalopoli: ma proprio durante la tirannide si convertì, rifiutò
B l'ingiustizia, e dopo avere restituito ai cittadini i loro diritti cadde per la patria combattendo gloriosamente contro i nemici.[27] Se poi

qualcuno avesse ucciso prima Milziade, quando era tiranno nel Chersoneso, o trascinato in tribunale e fatto condannare Cimone che conviveva con la sorella, oppure avesse cacciato in esilio Temistocle per le sregolatezze e le empietà commesse sulla pubblica piazza, costui avrebbe annientato la città, come in seguito fece chi citò a giudizio Alcibiade.[28] Che ne sarebbe stato, allora, per noi di Maratona, dell'Eurimedonte, di quel glorioso Artemisio

> dove i figli degli Ateniesi posero
> fulgido piedestallo di libertà?[29]

Le grandi nature sono incapaci di azioni mediocri, né l'impeto vigoroso che si trova in esse resta inerte a causa della loro stessa vivacità, ma sono trascinate tra i flutti, prima di conquistare un carattere stabile ed equilibrato. Chi è inesperto di agricoltura non sa apprezzare un terreno che vede pieno di fitta sterpaglia, di piante selvatiche e animali feroci, di fiumane e gran fango; ma per chi è esperto e ha appreso a giudicare, questi stessi segni indicano il vigore, la ricchezza e la facilità del terreno. Nello stesso modo, le nature grandi germogliano dapprima molti fiori strani e selvatici; e noi, non sopportandone l'aspetto aspro e pungente, pensiamo di doverli estirpare e sopprimere. Ma un giudice migliore, che da ciò riconosce l'utilità e la nobiltà, attende l'arrivo di un'età che collabori con il raziocinio e la virtù, e la maturità in cui la natura produce il frutto che le è proprio.

C D

7. « A questo proposito, basta così. Ma non vi pare che alcuni tra i Greci abbiano adottato giustamente quella legge dell'Egitto che prescrive di rimandare l'esecuzione capitale di una donna incinta finché non abbia partorito? ». « Certo! » dissero. « Se poi, invece di generare figli » proseguii « uno sia in grado di portare alla luce del sole e mostrare col tempo un'azione o un piano segreti, denunziando un male nascosto o consigliando un'idea salvatrice o trovando un rimedio ne-
E cessario, non agisce meglio chi sa attendere il beneficio prima di punire, rispetto a chi si fa prendere dalla fretta? A me pare così ». « Anche a noi » disse Patroclea. « Bene » continuai « rifletti: se Dionisio avesse subìto la punizione che meritava all'inizio della sua tirannide, ora neppure un greco abiterebbe la Sicilia, devastata dai Cartaginesi; [30] ugualmente, i Greci non sarebbero né ad Apollonia né ad Anattorio né a Leucade del Chersoneso, se Periandro [31] fosse stato castigato senza che trascorresse molto tempo, ed è mia opinione che Cassandro abbia avuto un rinvio della pena perché Tebe fosse nuovamente abitata. [32] I mercenari che parteciparono alla conquista di questo santuario dove ora siamo, passarono per la maggior parte in Sicilia as-
F sieme a Timoleonte, e finirono sciaguratamente da sciagurati che erano, solo dopo avere sconfitto i Cartaginesi e abbattuto i tiranni. [33] In effetti, la divinità usa alcuni criminali come giustizieri di altri, quasi fossero dei boia pubblici, prima di annientarli: questo è il caso, a mio parere, della maggior

parte dei tiranni. Come la bile della iena e il caglio della foca,[34] animali immondi in tutto il resto, recano qualche giovamento contro le malattie, così contro alcuni popoli che richiedono un duro castigo il dio aizza l'amara ferocia di un tiranno, l'aspra durezza di un governante; e non elimina questo sconvolgimento doloroso prima di avere guarito e purificato il malanno. Una tale medicina fu Falaride per gli Agrigentini e Mario per i Romani.[35] Quanto ai Sicioni, il dio aveva predetto chiaramente che alla città occorrevano dei carnefici, quando, nel tentativo di strappare ai Cleonei il giovane Teletia mentre riceveva la corona ai giochi Pitici, affermando che era loro concittadino, lo fecero a pezzi.[36] Ma dovettero deporre la loro arroganza, quando divenne tiranno Ortagora e dopo di lui Mirone e Clistene; e i Cleonei, che non ebbero in sorte la stessa medicina, sono ora ridotti a nulla. Certo sapete i versi di Omero:

553

B

da lui, da un padre molto inferiore, nacque un [figlio migliore
in ogni sorta di virtù.[37]

Eppure, nessuna fulgida e insigne impresa compì quel figlio di Copreo, ma la stirpe di Sisifo, di Autolico, di Flegias fiorì nella gloria e nella virtù di grandi sovrani; e anche Pericle in Atene discendeva da una famiglia contaminata.[38] In Roma, Pompeo Magno era figlio di Strabone, il cui cadavere esecrato dal popolo romano fu strappato dalla tomba e calpestato. Che meraviglia dunque se, come il contadino non taglia le spine prima di co-

C

gliere l'asparago, né i Libici bruciano le frasche prima di raccogliere la resina, così il dio non annienta la radice aspra e maligna di una gloriosa stirpe regale prima che essa abbia prodotto un frutto conveniente. Per i Focesi, infatti, sarebbe stato meglio perdere infinite giovenche e cavalli d'Ifito, e che Delfi fosse spogliata di oro e argento in quantità ancora maggiore,[39] piuttosto che non veder nascere Odisseo né Asclepio, né gli altri uomini buoni e benefici che discesero da gente malvagia e sciagurata.

D 8. « E non credi che le punizioni secondo il tempo e il modo opportuni siano migliori di quelle immediate, sul fatto stesso? Prendiamo il caso di Callippo: lo stesso pugnale con cui, fingendosi amico, aveva ucciso Dione servì ai suoi amici per eliminarlo.[40] E pensa a Miti argivo, che era stato assassinato durante una sommossa: la sua statua bronzea, che sorgeva nella piazza, durante una festa si abbatté sull'assassino e lo uccise.[41] Anche quanto accadde a Besso di Peonia e Aristone di Eeta, il comandante dei mercenari, lo sai certamente, Patroclea ». « No, per Zeus » rispose « ma mi piacerebbe sentirlo ». « Aristone » continuai « per concessione dei tiranni mise le mani sul diadema d'Erifile,[42] che era custodito proprio qui, e lo recò in
E dono alla moglie. Ebbene, suo figlio, adirato per qualche motivo contro la madre, diede fuoco alla casa e bruciò tutti gli abitanti. Besso, a quanto pare, aveva ucciso il suo proprio padre ed era riuscito a nascondere il

misfatto per molto tempo; ma in seguito, invitato a banchetto in casa d'amici, trafisse con una lancia un nido di rondini, lo fece cadere, e uccise i piccoli. I presenti, com'era naturale, gli chiesero: "Amico, che ti prende? Perché ti comporti in un modo così strano?". "Da tempo" esclamò "queste mi accusano falsamente e gridano che ho ucciso mio padre!". [43] I presenti rimasero stupefatti dal suo discorso e lo denunziarono al re; il delitto fu scoperto e Besso ne scontò la pena. F

9. « Ma queste cose » proseguii « le diciamo noi, secondo la nostra opinione, fondandoci sull'ipotesi che vi sia una proroga nella punizione dei malvagi. Quanto al resto, dobbiamo immaginarci di sentirlo da Esiodo; egli non afferma, come Platone, che "il castigo è un pentimento che consegue al misfatto", [44] bensì che cresce insieme alla colpa, nascendo dallo stesso terreno e dalla stessa radice. Sostiene 554 infatti:

> il pensiero malvagio è male soprattutto per
> [chi l'ha pensato

e ancora:

> chi contro un altro trama del male, al suo
> [cuore male prepara. [45]

« La cantaride, si dice, ha proprietà medicinali per qualche contravveleno che le è mescolato; [46] ma la malvagità genera in sé il dolore e la punizione. Non dopo, ma immediatamente si comincia a scontare il castigo: nel momento stesso in cui si commette la colpa. I condannati

a morte devono portare la croce sulle spalle; la malvagità genera da se stessa ogni sorta di B castigo contro se stessa, ed è l'artigiano formidabile di una vita penosa, dove alla vergogna si accompagnano paure, rimorsi, aspre sofferenze e sconvolgimenti continui. Ma certa gente non è diversa per nulla dai bambini che vedendo spesso nell'anfiteatro i malfattori danzare incoronati, in vesti ricamate d'oro e mantelli purpurei, li ammirano e li ritengono felici, finché non li vedono percossi e flagellati, mentre a quella veste sfarzosa e sgargiante viene appiccato il fuoco.[47] Infatti, per lo più i criminali sembrano sfuggire alla pena perché appartengono a grandi casate e occupano ca-C riche illustri e posizioni di potere, prima di finire sgozzati o gettati in un precipizio: ma ciò non si dovrebbe definire "castigo" bensì piuttosto "termine e compimento del castigo". Erodico di Selimbria[48] si ammalò di tisi, una malattia inguaribile, e per primo adottò una cura mista di ginnastica e medicina; ma Platone sostiene che in tal modo non fece altro che allungare la morte per se stesso e per gli altri malati. Lo stesso accade ai criminali: quelli che sembrano avere evitato il colpo immediato, scontano non dopo molto tempo, ma in molto tempo un castigo che non viene ritardato, ma soltanto aggravato; essi non vengono puniti da vecchi, ma piuttosto invecchia-D no nella punizione. E quando dico "molto tempo", mi riferisco a noi: poiché per gli dèi ogni intervallo nella vita umana è nulla, e che qualcosa accada ora piuttosto che trent'anni fa per loro vale come strangolare o impiccare

un condannato al tramonto piuttosto che all'alba, tanto più che il colpevole è custodito nella sua vita come in una prigione, senza possibilità di fuga o d'evasione, sebbene nel frattempo abbia molte opportunità di svago, di affari, di regali e favori, insomma di piacere, proprio come in una prigione si può giocare a dadi o a dama mentre il cappio già pende sulla propria testa.

10. « Del resto, dovremmo sostenere che i condannati a morte chiusi in carcere non siano puniti fino all'istante in cui si taglia loro il collo; o che uno che ha bevuto la cicuta, e ancora cammina e attende che le gambe gli divengano pesanti, non lo sia finché non viene preso dalla spossatezza e dall'irrigidimento che rendono insensibili? Ciò è possibile solo a costo di considerare castigo l'estremo momento della punizione, e di trascurare sofferenze, paure, apprensioni, pentimenti che s'impossessano di ogni malfattore una volta che abbia commesso il suo delitto. Allo stesso modo, potremmo sostenere che un pesce che ha inghiottito l'amo non è catturato, prima di vederlo cucinato o tagliato a pezzi dai cuochi. Ciascun malfattore è già nelle mani della giustizia; in un attimo ha inghiottito come un'esca le dolcezze della colpa, ma trattiene in sé la consapevolezza del peccato, che dovrà scontare, e E F

> come tonno arpionato percuote le onde
> [del mare.[49]

« L'irruenza e la tracotanza tipiche della malvagità restano salde e pronte fino al momento

555 dell'offesa; poi, quando la passione s'affievolisce come un soffio di vento, divenute fiacche e deboli cadono in preda alle paure e alle superstizioni. Corrisponde dunque a realtà e verità il sogno che Stesicoro attribuisce a Clitemnestra, dicendo:

> a lei parve giungesse vicino un dragone
> [dalla testa insanguinata
> da cui apparve il re della stirpe di
> [Plistene. [50]

« Visioni nei sogni, allucinazioni diurne, oracoli, fenomeni celesti, tutto ciò che sembra mostrare un segno della volontà divina produce tempeste e paure in quelli che si trovano B in un tale stato d'animo. Così dicono che Apollodoro [51] abbia sognato di essere scorticato e poi messo a bollire dagli Sciti, e che il suo cuore gorgogliasse dalla pentola, sussurrando: "Sono io la causa di questo!"; e un'altra volta gli parve che le sue figlie corressero in circolo attorno a lui con il corpo in preda al fuoco e alle fiamme. Dal canto suo, Ipparco figlio di Pisistrato, poco prima della morte, sognò che Afrodite gli gettava sangue sul volto da una coppa. [52] Gli amici di Tolomeo Cerauno sognarono che era citato in tribunale da Seleuco, davanti a una giuria di lupi e avvoltoi, e di- C stribuiva brani di carne ai suoi nemici. [53] Pausania, a Bisanzio, si era oltraggiosamente fatto condurre una fanciulla libera di nome Cleonice, per possederla durante la notte; ma quando l'ebbe davanti, preso da turbamento e sospetto, la uccise. [54] Spesso poi essa gli appariva nei sogni, dicendo:

accostati alla giustizia: gran male per l'uomo
[la tracotanza.

« Poiché, come pare, questa visione non cessava, navigò verso il santuario di Eraclea, [55] e con preghiere e libagioni evocò l'anima della fanciulla. Questa gli apparve, e disse che sarebbero cessati i suoi mali quando fosse arrivato a Sparta; e appena giunto a Sparta, morì.

11. « Perciò, se anche nulla esiste per l'anima dopo la fine della vita, ma termine di ogni premio e castigo è la morte, tanto più si potrebbe dire che il dio si mostra mite e benevolo verso quanti punisce subito e conduce a morte. D
« Infatti, pure se ammettiamo che il malvagio non patisca nessun'altra sofferenza durante la vita, quando esamina a fondo la sua colpa, e gli appare una cosa che non produce frutto né gioia né alcun vantaggio degno di tanto grandi pericoli, questa consapevolezza basta a sconvolgere l'anima. Così dicono che Lisimaco, costretto dalla sete, dovette arrendersi ai Geti insieme all'esercito; e una volta che, prigioniero, poté dissetarsi, esclamò: "Maledetta la mia viltà! Per un piacere così effimero ho perduto un regno tanto grande". [56] Certo è molto difficile controllare una necessità naturale; ma prendiamo un uomo che per avidità di denaro o per ambizione di gloria e di potere nella politica o per il piacere d'amore compie una azione ingiusta e tremenda. Il tempo poi affievolisce la folle sfrenatezza della passione: egli constata che rimangono gli effetti turpi e terribili della colpa, ma nulla di utile, necessario, E

giovevole. Non è naturale, allora, che gli accada sovente di pensare che per una gloria vana, un piacere privo di gioia e degno di uno F schiavo ha rovesciato le più grandi e sante leggi della giustizia umana, e ha colmato di vergogna e turbamento la propria vita? Simonide diceva scherzando che il suo forziere del denaro era sempre pieno, ma vuoto quello della riconoscenza; [57] allo stesso modo, i cattivi constatano in se stessi che la malvagità rende subito un piacere effimero, ma non concede 556 speranze, mentre trabocca sempre di paure, dolori, ricordi fastidiosi, e offre un avvenire di sospetti, un presente di sconforto. Così noi udiamo Ino, pentita delle sue colpe, recitare sulla scena:

donne care, come nuovamente la casa
d'Atamante potrei abitare, così che nulla sia fatto
di ciò che feci? [58]

« Questo [è naturale che] volga in se stessa e consideri l'anima di ogni scellerato: come fuggire al ricordo della colpa, rimuovere da sé B il rimorso e iniziare di bel nuovo una vita diversa ritornando pura. La scelta del male non è coraggiosa, lucida, durevole, stabile: altrimenti, per Zeus!, dovremmo dire che gli ingiusti sono uomini sapienti. Ma dove stanno di casa avarizia, folle smania di piaceri, invidia non controllata, in compagnia di livore e malignità, lì a ben cercare troverai dissimulate anche superstizione, mollezza davanti alla fatica, viltà di fronte alla morte, il repentino abbandono di ogni slancio e la vuota brama di notorietà che procede dalla millanteria.

Costoro temono chi li critica, ma hanno paura di chi li loda: sentono che questi sono vittime di un inganno, e che sono tenacemente avversi ai malvagi proprio in quanto lodano con calore le persone che a loro sembrano buone. La durezza della malvagità, come un ferro mal temprato, è fragile e si spezza facilmente sotto i colpi: perciò i malvagi, quanto più con il passare del tempo prendono coscienza di se stessi, si detestano, si affliggono e mettono sotto accusa la loro stessa vita. Non esiste dubbio: anche quando restituisce un pegno o si offre come mallevadore a un amico o dispensa doni e contributi alla patria tra attestazioni di stima e d'onore, l'uomo meschino subito si pente e si duole degli atti compiuti, perché ogni sua opinione è instabile e incostante. Alcuni, applauditi nei teatri, appena a casa piangono, quando il loro amore di gloria si trasforma nuovamente in avarizia; e quelli che sacrificano uomini in favore della tirannide e degli intrighi, come Apollodoro, e spogliano gli amici delle ricchezze, come Glauco di Epicide,[59] come riuscirebbero a non provare pentimento, a non odiare se stessi, a non crucciarsi per l'accaduto? Io, se è lecito dire così, ritengo che gli empi non abbiano nemmeno bisogno di un giustiziere umano o divino: basta la loro vita, completamente distrutta e sconvolta dalla malvagità.

12. « Ma badate » continuai « che il discorso non esca dai limiti ». Timone rispose: « Non è escluso, data la vastità del problema e la scarsità del tempo. Poiché ora, come un atleta

C D E

di riserva, avanzo l'ultimo dubbio, dato che sui primi si è conteso a sufficienza.

« Euripide rivolge un'esplicita accusa agli dèi, affermando che volgono

sui figli gli errori dei padri; [60]

ma considera che anche noi, pur tacendo, la condividiamo.

« Se infatti i colpevoli stessi hanno scontato la loro pena, non esiste più alcun bisogno di punire gli innocenti, dato che non è neppure giusto castigare i colpevoli due volte per lo stesso delitto. Se invece hanno tralasciato la punizione dei malvagi per trascuratezza e poi in ritardo si accaniscono contro gli innocenti, non operano certo bene rimediando alla len-
F tezza con l'ingiustizia. Prendiamo il caso di Esopo. [61] Si narra che sia giunto proprio qui, portando l'oro da parte di Creso, per compiere splendidi sacrifici al dio e per distribuire quattro mine a ogni abitante di Delfi. Ma poiché, a quanto pare, era venuto a contesa con gli abitanti, si limitò a compiere i sacrifici, e rimandò
557 a Sardi le ricchezze, ritenendo che questa gente non meritasse benefici. Gli abitanti di Delfi allora lo accusarono di sacrilegio, e lo uccisero precipitandolo da quella rupe, che chiamano Iampeia. In seguito a quest'atto, si dice che il dio si sdegnasse con loro e inviasse come punizione la sterilità del suolo e ogni sorta di malattie inconsuete; tanto che essi spedirono araldi per tutte le feste pubbliche di Grecia, cercando chi fosse disposto a ricevere da loro un risarcimento per Esopo. Alla terza generazione si presentò Idmone di Samo, che pur non

essendo parente di Esopo, discendeva da quelli che l'avevano comprato a Samo: dopo avergli pagato un'ammenda, il popolo di Delfi fu liberato dai mali, e in seguito a tali avvenimenti anche la pena dei sacrileghi fu trasferita dalla rupe Iampeia a quella Aulia.[62] Ma neppure gli ammiratori più sinceri di Alessandro — tra i quali siamo anche noi — possono approvare la distruzione della città dei Branchidi e lo sterminio di tutta la popolazione, giovani e vecchi, come vendetta perché i loro antenati avevano consegnato ai Persiani il tempio di Mileto.[63] Agatocle, il tiranno di Siracusa, deridendo i Corciresi che gli chiedevano per quale ragione devastasse la loro isola, rispose: "Per Zeus, i vostri avi hanno dato asilo ad Odisseo!"; e quando, parimenti, gli Itacesi si lagnarono perché i suoi soldati razziavano le loro greggi: "Ma il vostro re" rispose "giunto da noi accecò anche il pastore!".[64] Ma di costoro non è ancora più assurdo Apollo, se è vero che manda in rovina gli attuali abitanti di Feneo, colmando i canali di scarico e inondando tutto il loro territorio, con il pretesto che mille anni fa Eracle, dopo avere sottratto il tripode profetico lo aveva portato a Feneo?[65] E non vaticinò ai Sibariti che sarebbero stati liberati dai mali dopo avere espiato con tre distruzioni l'ira di Era Leucadia?[66] Ancora, non è molto tempo da che i Locresi hanno cessato di inviare a Troia le vergini

che senza mantello, nudi i piedi, come [schiave
spazzavano all'alba intorno all'altare [d'Atena,

senza velo, anche quando grave vecchiezza [le coglie

a causa della dissolutezza di Aiace?[67] Quale ragione, quale giustizia risiede in tutto ciò? Non approviamo neppure i Traci, che fino ad oggi tatuano le loro donne per vendicare Orfeo; né i barbari del Po, che vestono di nero in segno di lutto per Fetonte, come ammettono loro stessi.[68] Certo sarebbe ancora più assurdo, se avessero trascurato il lutto gli uomini del E tempo in cui morì Fetonte, e avessero iniziato a vestire in nero e a portare il lutto quelli di cinque o dieci generazioni dopo la sua morte. Eppure, questo è solo un comportamento insensato, ma non implica nulla di grave o di irrimediabile: ma che dire dell'ira divina, che si nasconde improvvisamente al pari di certi fiumi, per rovesciarsi in seguito su altre persone e sfociare in calamità estreme? ».

13. Appena tacque, poiché temevo che nuovamente ricominciasse ad accumulare stranezze più gravi e numerose, io subito gli domandai: « Allora, tu ritieni vere tutte queste storie? ». Egli rispose: « Anche se fossero vere non tutte, ma solo in parte, non ti pare che il problema rimanga lo stesso? ». « Forse » risposi. « E anche quelli che hanno la febbre alta è probaF bile che provino sempre la stessa arsura, siano essi avvolti da uno o da più mantelli: tuttavia la si allevia eliminando l'eccesso di copertura. Ma trascuriamo pure, se non ti va, quest'esempio, anche se la maggior parte dei tuoi argomenti rassomiglia alle invenzioni del

mito. Ricordati però delle Teossenie di poco fa, e di quella splendida parte di offerte che si riserva, con pubblico bando, ai discendenti di Pindaro:[69] quest'usanza ti è parsa veneranda e piacevole ». « E chi non si rallegrerebbe » rispose « per l'incanto di una cerimonia che con tanta semplicità rivive le antiche tradizioni dell'Ellade? Lo potrebbe soltanto un uomo 558

> il cui nero cuore è forgiato da gelida
> [fiamma[70]

per usare le parole dello stesso Pindaro ». « Tralascio dunque » aggiunsi « un bando in Sparta, analogo a questo: quel "dopo il poeta di Lesbo" proclamato a onorare la memoria dell'antico Terpandro:[71] è lo stesso discorso. Ma pure voi, in quanto discendenti dalla stirpe Ofeltide, ritenete di meritare onori particolari tra i Beoti, e tra i Focesi a causa di Daifanto.[72] Eravate con me di recente e vi dicevate d'accordo, quando sostenevo le ragioni dei Licormi e dei Satilai che rivendicavano gli onori B dovuti agli Eraclidi e il diritto di portare la corona; e affermavo la necessità, soprattutto, di confermare gli omaggi e le manifestazioni di gratitudine verso i discendenti di Eracle, il quale, pur avendo beneficato i Greci, non ne ricevette lui stesso in cambio adeguata riconoscenza ». « Ci fai ricordare una discussione bella davvero e degna della filosofia » rispose. « E allora, caro mio, » proseguii « attenua quest'aspetto violento della tua requisitoria, e non avertene a male se vi sono discendenti di antenati cattivi e scellerati che vengono pu-

niti; oppure, non rallegrarti e non approvare quando è premiata la nobiltà della stirpe. Se si salva la gratitudine dovuta a una stirpe ge- C nerosa, è ragionevole che non si neghi d'altronde la necessità di una punizione contro la colpa: occorre invece approvarla, dato che essa rende un contraccambio adeguato. Chi saluta con gioia l'onore tributato dagli Ateniesi ai discendenti di Cimone, ma si sdegna e mal sopporta che i discendenti di Lacare o Aristione[73] siano perseguitati, è all'eccesso molle e superficiale, o meglio petulante e aggressivo verso la divinità. La accusa se i figli dei figli di un uomo iniquo e scellerato sembrano avere fortuna, e di converso la accusa se i discendenti dei malvagi vengono completamente annien- D tati; egli mette sotto processo il dio in tutti i casi, tanto che a soffrire siano i figli di un buon padre quanto quelli di uno malvagio.

14. « Queste » continuai « siano le prime barriere contro quelle tue parole troppo aspre e accusatrici. Ma riprendendo il filo del nostro discorso sulla divinità, oscuro e pieno di complicazioni ed errori, indirizziamoci lentamente e con cautela verso ciò che è verosimile e convincente: dal momento che l'assoluta certezza non può essere raggiunta nemmeno per le azioni che noi stessi compiamo. Ad esempio: per- E ché ai figli di chi è morto di tisi o d'idropisia prescriviamo di stare con i piedi immersi nell'acqua, fino al momento in cui il cadavere viene cremato, nella convinzione che così il contagio non li raggiunga trasferendosi su loro? E per quale motivo, quando un cardo si

attacca al muso di una capra, tutto il gregge s'arresta finché il capraio non interviene a eliminarlo? Vi sono altre forze che, implicando rapporti e legami d'incredibile violenza ed ampiezza, si trasferiscono da un elemento all'altro: ma a stupirci è l'intervallo di tempo, non quello di spazio. Eppure una malattia che, iniziata in Etiopia, contaminò Atene, uccise Pericle e aggredì Tucidide[74] è cosa più sorprendente della giusta pena che si trasferisce sui discendenti degli abitanti di Delfi e di Sibari, i quali avevano agito malvagiamente. Le forze hanno una certa proprietà di trasferirsi dalle cause ultime alle prime, e di aderirvi: la ragione di ciò a noi sfugge, e tuttavia, in silenzio, porta a termine il suo effetto. F

15. « Non solo: la responsabilità collettiva delle città conferma il discorso sulla giustizia. La città infatti è cosa unica e continua, come un organismo vivente che non muta la sua identità per i cambiamenti dovuti all'età e non diviene diverso da sé col tempo, ma conserva sempre una propria sensibilità e coscienza: è corresponsabile di qualsiasi colpa o merito presenti e passati, finché conservi la sua unità quella comunità che la forma e la collega con reciproci rapporti. A rendere molteplici, anzi infinite le città rapportandole alle varie epoche si fa come se si distinguessero molti uomini in uno solo per il fatto che ora è più anziano, prima era giovane, prima ancora fanciullo. Per meglio dire, questo concetto sembra assolutamente simile ai versi di Epicarmo,[75] da cui derivò ai sofisti il "discorso della 559 B

crescita": per il quale chi ha contratto un debito nel passato ora non è tenuto a pagarlo dato che è diventato diverso, e chi ieri era stato invitato a banchetto, oggi viene a sbafo perché si è trasformato in un altro uomo.

« Eppure, l'età produce in ciascuno di noi mutamenti certo più profondi di quanti se ne producano collettivamente nelle città. Chi avesse visto Atene trent'anni fa[76] certo la riconoscerebbe ancora, e usi, inclinazioni, divertimenti, affari, favori e odii del popolo sono affatto simili a quelli del passato. Tra gli uomini, un amico o un parente che incontra qualcuno dopo lungo tempo fatica a riconoscerne l'aspetto; ma le trasformazioni del carattere che facilmente corrispondono a ogni sorta di parole, fatiche, passioni e consuetudini, stupiscono e sorprendono anche chi convive con noi. Eppure si afferma che l'uomo rimane uno dalla nascita alla morte; ma parimenti identica si conserva la città, e la riteniamo vincolata alle vergogne degli avi, proprio per lo stesso principio di giustizia che la rende partecipe della loro gloria e della loro potenza. Altrimenti, senza accorgercene, getteremo ogni cosa in quel famoso fiume di Eraclito dove, a quanto afferma, non è possibile immergersi due volte, per il perenne movimento della natura che tutto trasforma.[77]

16. « Ma se la città è cosa unica e continua, lo è certo anche la famiglia: collegata alla stessa origine, essa trasmette una forza comune che le è connaturata, né ciò che viene generato si divide da chi lo ha generato, come se

fosse il prodotto di qualche lavoro manuale. Da quello e non per opera di quello nasce; e perciò possiede e porta in sé una parte delle sue prerogative, e giustamente di ciò viene premiato o punito. Se non sembrasse una battuta, direi che la statua di Cassandro,[78] fusa dagli Ateniesi, e il corpo di Dionisio, sbandito dai Siracusani dopo la sua morte, subiscono una sorte più ingiusta dei loro discendenti che ne scontarono le colpe. La statua, infatti, non è per nulla partecipe della natura di Cassandro, e l'anima di Dionisio ha abbandonato il suo E cadavere; ma i vari Niseo, Apollocrate, Antipatro, Filippo,[79] e come loro gli altri discendenti di criminali, portano in sé innato e sempre presente il carattere dominante degli avi. Questo non rimane sedato e inerte, bensì grazie ad esso vivono, prosperano, agiscono, pensano: nulla di strano o di inatteso se, discendendo da quegli uomini, sono partecipi del loro destino.

« In generale, come nella medicina utile e giusto si identificano, e fa ridere chi afferma che è ingiusto cauterizzare il pollice di quelli che soffrono d'ischialgia, o incidere l'epigastrio a chi ha un ascesso al fegato, oppure ungere la F punta delle corna ai buoi che hanno gli zoccoli teneri;[80] allo stesso modo, chi a proposito delle pene pensa che la giustizia non risieda nella cura della malvagità, e si sdegna se la cura è somministrata agli uni per guarire gli altri — come quando s'incide una vena per alleviare l'oftalmia — sembra non vedere oltre il puro atto della sensazione: non rammentan- 560 do che un maestro con il castigo di un solo

ragazzo corregge insieme gli altri, e un generale che procede alla decimazione riconduce a dovere tutti i suoi soldati. Così non solo i mutamenti, tanto in meglio quanto in peggio, si trasmettono da membro a membro, ma anche da anima ad anima, più ancora che da corpo a corpo. Qui infatti si devono produrre, a quanto pare, il medesimo effetto e il medesimo cambiamento, mentre all'anima, trasportata dalle proprie fantasie alla speranza o al timore, appartiene secondo natura di diventare peggiore o migliore ».

17. Stavo ancora parlando, quando Olimpico B m'interruppe: « A quanto pare, appoggi il tuo ragionamento su un'ipotesi di gran peso: la sopravvivenza dell'anima ». « Sì, » risposi « e voi me lo concedete; anzi, l'avete già concesso, poiché dall'inizio fin qui il discorso si è sviluppato sul presupposto che il dio ci assegni ciò che meritiamo ». « Allora » egli disse « dal fatto che gli dèi ci sorvegliano e distribuiscono ad ognuno ciò che gli spetta, secondo te si deduce la sopravvivenza delle anime, eternamente o per qualche tempo dopo la morte? ». « Amico mio, » replicai « certo il dio non è così piccino e sconsiderato! Se in noi stessi non abbiamo nulla di divino, che in qualche modo sia simile a lui; nulla di durevole e di saldo, C ma — come disse Omero — simili alle foglie avvizziamo completamente e periamo in breve tempo, si prenderebbe forse tanta cura di noi, [seminando] in una carne fragile anime effimere, che non germogliano una solida radice di vita, ma si spengono subito per un motivo

qualsiasi — come fanno le donne che crescono e coltivano i giardini d'Adone in vasi d'argilla? [81] Se ti pare, trascura gli altri dèi e considera questo nostro, che ha qui sede: [82] sapendo che le anime dei defunti periscono subito, svaporando dai corpi come nebbia o fumo, ti pare che prescriverebbe tante preghiere per chi muore e richiederebbe grandi onori ed offerte per i defunti, illudendo e truffando i fedeli? Per conto mio, io non rinuncerò alla sopravvivenza dell'anima, se non quando uno, come Eracle, ruberà il tripode della Pizia e distruggerà completamente l'oracolo: ma finché continua a emettere tali e tante predizioni anche ai nostri giorni, del genere di quella che dicono abbia reso a Corace di Nasso, è un atto di empietà decretare la morte dell'anima ». « Quale fu il vaticinio? » domandò Patroclea « E chi mai era questo corvo? [83] Il nome e la vicenda mi giungono nuovi ». « Non è certo così » risposi « ma la colpa è mia, che ho usato un soprannome invece del nome. L'uomo che uccise in battaglia Archiloco [84] si chiamava, a quanto pare, Calonda, ma era soprannominato Corace. Scacciato una prima volta dalla Pizia come assassino di un uomo sacro alle Muse, dopo suppliche, espiazioni e una pubblica difesa, ricevette l'ordine di recarsi alla dimora di Tettix, per placare l'anima di Archiloco. Questo luogo si trovava al Tenaro: [85] lì si dice che Tettix cretese, sbarcato con una spedizione, avesse fondato la città e colonizzato le terre attorno al santuario. Allo stesso modo, fu vaticinato agli Spartani di placare l'anima di Pausania facendo venire dall'Italia degli esorcisti,

D E F

che facendo sacrifici allontanarono dal tempio il fantasma.[86]

18. « Uno solo, dunque, » continuai « è il ragionamento che conferma sia la provvidenza divina, sia la sopravvivenza dell'anima umana: escludendo l'una, non si può conservare l'altra. E se l'anima sopravvive, è più verosimile che dopo la morte riceva anche premi e punizioni: 561 infatti essa lotta durante questa vita come un atleta, e quando la gara è conclusa, allora ottiene ciò che le spetta. Ma le ricompense e i castighi delle sue precedenti azioni che riporta là, sola con se stessa, non riguardano affatto noi viventi, che non vi prestiamo fede o li ignoriamo. Invece, le conseguenze che si manifestano nei figli e nei discendenti, che gli uomini di questo mondo possono constatare con evidenza, convertono e scoraggiano molti malvagi. Non esiste castigo più turpe o doloroso che vedere i discendenti puniti per causa propria; e nessuno, nemmeno per gli onori tributati a Zeus, potrebbe convincere ad essere nuovamente ingiusta e dissipata l'anima di un uomo empio e criminale, che scorga dopo la B morte non statue o trofei rovesciati, ma figli, amici, consanguinei in preda a grandi sciagure e costretti a scontare castighi per colpa sua. A dimostrazione di ciò, potrei narrare una storia, che ho udito recentemente, ma temo che vi sembri un mito: dunque, voglio tenermi soltanto a ciò che è verosimile ». « No, » disse Olimpico « racconta anche quello! ». Anche gli altri mi rivolgevano la stessa preghiera, e allora: « Consentitemi » risposi « di completare

convenientemente il ragionamento: poi, se vorrete, chiameremo in causa anche il mito, ammesso che di un mito si tratti.

19. « Bione[67] afferma che il dio, quando punisce i figli dei criminali, è più ridicolo di un medico che prescrive cure a figli e nipoti per la malattia del padre e del nonno. In parte il paragone è verosimile ed esatto, ma le due cose non sono del tutto identiche. Infatti, curando un uomo non si guarisce la malattia di un altro, né vi fu mai alcun ammalato d'occhi o febbricitante che si sia sentito meglio vedendo impiastri o cataplasmi applicati ad altri; al contrario, vi è un buon motivo per castigare pubblicamente i colpevoli: il retto fine della giustizia è di punire alcuni per trattenere dal male gli altri. Ma a Bione sfuggì un particolare del suo paragone, che conviene al nostro assunto: può accadere che qualcuno s'ammali di un morbo pericoloso, ma non del tutto incurabile, e poi per intemperanza o debolezza abbandoni il suo corpo alla malattia e perisca, mentre suo figlio non è ancora apertamente malato, ma mostra soltanto una disposizione ereditaria verso la stessa infermità. Ebbene, se a costui attende un medico, un familiare, un istruttore di ginnastica, oppure anche un buon padrone, che gli impone una dieta sobria, vietandogli intingoli, dolci, vino, donne, gli somministra regolarmente medicine e lo irrobustisce con esercizi ginnici, alla fine riesce a stornare e respingere il piccolo seme di un grande male, non consentendogli di svilupparsi. Non è vero che, egualmente, a quanti discendono

C D

E da genitori di salute instabile raccomandiamo di riguardarsi, di prendere precauzioni, di non trascurarsi, ma di reprimere immediatamente il germe del male ereditario, prevenendolo quando è ancora fragile e si può debellare facilmente? ». « Certo! » esclamarono. « Non è dunque una cosa strana, bensì necessaria, non ridicola, ma utile quella che facciamo, imponendo esercizi, diete, medicine, ai figli degli epilettici, dei malinconici, dei podagrosi non quando sono malati, ma perché non s'ammalino: infatti il corpo che nasce da un corpo

F difettoso non merita castigo, ma solo cure e attenzione. Se poi qualcuno per viltà o mollezza definisce punizione il fatto che venga impedito ogni piacere e siano imposti rimedi duri e faticosi, lasciamolo perdere. Dunque è giusto curare e proteggere un corpo che discende da un corpo debole; e si deve forse consentire che in un carattere giovane germogli la malvagità connaturata alla stirpe, e atten-

562 dere ed esitare finché, eccitata dalle passioni, si riveli apertamente

> e mostri il frutto maligno della mente

come dice Pindaro? [88]

20. « O dobbiamo invece pensare che in questo il dio non sia affatto più saggio di Esiodo, il quale prescrive e raccomanda:

> Non ritornando da infausto funerale
> [semina figli
> ma dal banchetto divino? [89]

Egli consiglia di procreare quando si è allegri,

gioiosi, spensierati, come se non solo il vizio e la virtù, ma anche il dolore, la gioia e ogni sentimento si trasmettessero alla stirpe. Ma un'altra cosa non riguarda più Esiodo, ed è opera di sapienza non umana, ma divina: osservare e discernere le somiglianze e le diversità di sentimenti, prima che, precipitando in grandi ingiustizie per impulso delle passioni, divengano palesi. B

« Infatti, se l'indole di orsi, lupi, scimmie si rivela subito nei cuccioli senza nulla che la celi o dissimuli, la natura umana subisce l'influsso di abitudini, opinioni, leggi; sovente nasconde i suoi difetti e imita il bene, tanto da cancellare completamente ed evitare la macchia della malvagità insita nella stirpe, oppure da nasconderla per lungo tempo, come avvolgendo la scelleratezza dentro un guscio. In questo modo riesce a ingannarci, e ci avvediamo della malvagità solo alla fine, quando siamo colpiti da qualche ingiustizia come da una sferzata o da un morso; o per meglio dire, riteniamo che diventino malvagi solo quando commettono un atto malvagio, i violenti quando oltraggiano, i vili quando fuggono. Egualmente si potrebbe credere che gli scorpioni abbiano il pungiglione solo quando pungono, e le vipere il veleno quando mordono; in verità, ogni essere malvagio non diviene tale solo nel momento in cui si manifesta: ha in sé la malvagità fin dall'inizio, e la mette in atto cogliendo l'occasione e la possibilità, il ladro rubando e l'uomo tirannico violando le leggi. Ma il dio non ignora certo l'indole innata di ciascuno, dal momento che per sua natura C D

percepisce più lo spirito che il corpo; e non attende che la violenza giunga nelle mani, l'impudenza nelle parole, l'intemperanza nei genitali per punirle. Egli non aggredisce il colpevole per un'offesa patita, non si sdegna contro il ladrone perché l'ha aggredito, non odia l'adultero perché l'ha oltraggiato; ma, sovente, castiga l'adultero, l'avido, l'ingiusto solo al fine di guarirli, sopprimendo la malvagità prima dell'accesso, proprio come l'epilessia.

21. « Ma noi prima ci sdegnavamo perché i malfattori sono puniti tardi e lentamente; ora accusiamo il dio, perché ancora prima che si E compia un delitto raffrena in alcuni la predisposizione naturale. In verità, a noi sfugge che spesso il futuro è peggiore e più tremendo del passato, ciò che rimane ignoto di ciò che è palese: dato che non siamo in grado di comprendere le cause per cui è meglio tollerare che alcuni giungano fino all'ingiustizia, ma altri occorre prevenirli quando ancora meditano di compierla. Allo stesso modo ad alcuni, sebbene ammalati, non giovano medicine utili ad altri che, pur non essendo infermi, sono in condizioni più precarie. Quindi non è sempre vero che

> sui figli gli errori dei padri volgono i
> [numi: [90]

se da un uomo corrotto nasce un figlio valente, come un uomo sano da un malato, gli è con-F donato il debito della stirpe e diviene libero dalla malvagità. Invece chi porta in sé questa malattia imitando una stirpe corrotta, deve

subentrare nella pena della malvagità come nei debiti di una succesione. Infatti non fu Antigono a pagare per Demetrio, né tra i più antichi Fileo per Augia o Nestore per Neleo,[91] poiché furono buoni pur se nati da gente mal- 563 vagia: ma la giustizia perseguita quelli la cui natura conserva e riproduce la tara paterna, colpendo in essi l'identità del male.

« Verruche, nèi, lentiggini dei padri, che pure scomparvero nei figli, riemergono nei nipoti per parte di padre e di madre.

« Una donna greca, che aveva partorito un bambino negro ed era stata quindi accusata d'adulterio, scoprì di discendere, dopo tre generazioni, da un Etiope; tra i figli di Pitone figlio di Tisbe, morto da poco, che si diceva discendere dagli Sparti,[92] uno portava impresso sul corpo il segno della lancia: dopo tanto tempo, come emergendo da un abisso, è ricomparsa B l'affinità della razza! Allo stesso modo, sovente le prime generazioni nascondono e sommergono i tratti e le passioni dell'anima, ma poi la natura torna a spuntare anche in altre persone, e rende loro la parte spettante di virtù e di vizio ».

22. Dette queste parole, tacqui; allora Olimpico sorrise, e disse: « Non ci dichiariamo d'accordo perché non ti sembri che rinunciamo al mito ammettendo che il tuo discorso sia sufficiente alla dimostrazione della tesi. Ti daremo la nostra approvazione dopo avere ascoltato anche quello ».

Presi dunque a raccontare: « Tespesio di Soli, familiare e amico di quel Protogene[93] che visse C

qui tra noi, aveva trascorso nella più grande dissipatezza la prima parte della vita. Dopo avere presto sperperato i suoi beni, per qualche tempo fu costretto dal bisogno a vivere disonestamente; e cercando nuovamente la ricchezza, che ora rimpiangeva, si comportò come quei libertini che avendo moglie non se ne prendono cura, ma una volta abbandonati cercano ingiustamente di sedurla quando essa già convive con un altro. Non si astenne dunque da nessuna vergogna che procurasse godimento o guadagno, e in breve tempo accumulò una scarsa sostanza ma una gran fama di malvagità. A gettarlo in cattiva luce fu soprattutto un responso pronunciato dall'oracolo di Anfiloco: [94]
D a quanto pare, egli aveva fatto domandare al dio se avrebbe vissuto meglio la parte di vita che gli restava, e la risposta fu che gli sarebbe andata meglio dopo la morte.

« E in un certo senso, così gli accadde, dopo qualche tempo. Caduto a testa in giù da un luogo elevato, morì in seguito al colpo senza prodursi alcuna ferita. Ma al terzo giorno, proprio durante i funerali, tornò alla vita. Tornato in sé, riprese subito vigore, cambiando mirabilmente il suo modo di vivere. La gente di Cilicia non ricorda nessun altro che a quell'epoca fosse più onesto negli affari o più pio verso gli dèi, più aspro contro i nemici e fedele con gli amici. Perciò, chiunque lo in-
E contrasse era curioso di conoscere la ragione del cambiamento, ritenendo che un tale miglioramento nel carattere non fosse dovuto al caso. E ciò era vero, come egli stesso soleva

raccontare a Protogene e agli altri intimi amici.

23. « Infatti, dopo che la parte razionale si separò dal corpo, gli accadde di provare una sensazione simile a quella di un tuffatore che si getta in acqua da una barca.[95] Poi gli parve di riemergere un poco e di respirare con tutto il suo essere, e che il suo sguardo si volgesse contemporaneamente in tutte le direzioni, come se la sua anima si fosse aperta al pari di un unico occhio.

« Lo spettacolo era del tutto insolito, a parte le stelle immense e distanti tra loro uno spazio infinito. Esse emettevano raggi meravigliosamente colorati e dotati di una certa energia, per cui l'anima, trasportata liberamente dalla luce come una barca sul mare calmo, si muoveva facilmente e rapidamente in ogni direzione. Tralasciando la maggior parte di ciò che vide, disse che le anime dei morti, salendo dal basso, producevano bolle luminose, mentre l'aria si scostava davanti a loro. Poi la bolla si spezzava lentamente, ed esse ne uscivano in forme simili a figure umane,[96] ma di lieve peso, che non si muovevano in modo uniforme. Alcune, con meravigliosa velocità, balzavano verso l'alto slanciandosi in linea retta; altre roteavano in circolo come fusi, ora salendo ora scendendo con un moto a spirale agitato e non uniforme, che s'acquetava solo lentamente e dopo lungo tempo.

« La maggioranza delle anime gli era ignota, ma avendo scorto due o tre conoscenti, cercò di avvicinarsi e di rivolgere loro la parola. Esse

F

564

però non lo ascoltavano né erano padrone di
B sé: fuori senno, fuggivano terrorizzate ogni visione o contatto, e roteavano dapprima ciascuna su se stessa, poi, incontrandosi e intrecciandosi con molte altre che erano nella medesima condizione, si muovevano disordinatamente verso ogni parte ed emettevano suoni privi di significato, come misti a urla di lamento e di paura. Più in alto, in una zona pura dell'aria circostante, era possibile scorgerne altre: queste erano luminose e sovente si accostavano tra loro in letizia, evitando quelle in preda allo sconvolgimento. A quanto gli parve, segnalavano scontentezza quando si chiudevano in sé, gioia e soddisfazione quando volavano espandendosi.

24. « Lì, diceva, [riconobbe] l'anima di un
C parente, sebbene solo vagamente, poiché era morto durante la sua infanzia. Ma questa gli si accostò, e disse: "Salute, Tespesio". "Non sono Tespesio," rispose stupito "bensì Arideo". "Lo eri un tempo," rispose l'altra "ma da oggi in poi ti chiamerai Tespesio.[97] Non sei morto, infatti, ma per qualche disegno degli dèi sei giunto fin qui con la tua parte razionale, lasciando nel corpo, come un'ancora, il resto della tua anima. Prova di ciò, ora e in seguito, ti sia il fatto che le anime dei morti non producono ombra né battono le palpebre". A queste parole Tespesio si concentrò maggiormente su se stesso, e vide che una linea
D scura e indistinta si librava insieme a lui, mentre gli altri erano circondati da un alone luminoso e apparivano diafani all'interno, seb-

bene non tutti nello stesso modo. Alcuni emettevano una luce lieve e continua, in modo uniforme come la luna piena quand'è più lucente; altri erano percorsi da qualcosa di simile a scaglie o a sottili lividure; altri ancora erano tutti variegati e di colore bizzarro come i serpenti maculati; e infine ce n'erano alcuni che presentavano deboli tracce come di scalfitture.

25. « Il parente di Tespesio — poiché nulla vieta di chiamare le anime con nomi umani — gli andava spiegando ogni cosa. Diceva che ad Adrasteia,[98] figlia di Zeus e Ananke, è attribuita la funzione suprema di vindice di tutte le colpe, e nessun criminale è tanto grande né piccolo da poterle sfuggire con l'inganno o la forza. Vi sono poi altre guardiane e punitrici, in numero di tre, e a ciascuna appartiene una sua propria giurisdizione. Di coloro che sono immediatamente puniti nel corpo o riguardo al corpo si occupa la rapida Poiné: il suo castigo è mite, trascurando molte cose che richiederebbero espiazione. Quanti invece richiedono cure più intense per guarire dalla malvagità, il loro demone[99] li affida a Dike dopo la morte; mentre coloro che Dike respinge come del tutto insanabili vengono ghermiti dalla terza tra le ministre di Adrasteia, la più selvaggia di tutte: l'Erinni, che li insegue mentre fuggono disperdendosi chi da una parte, chi dall'altra, in modo penoso e disperato, e poi li annienta tutti gettandoli nell'invisibile luogo senza nome.[100]

« "Per quanto riguarda le altre forme," prose-

E F 565

guì l'anima "le punizioni inflitte da Poiné durante la vita assomigliano a quelle in uso tra i barbari. Come tra i Persiani è abitudine scorticare e frustare le vesti e le tiare dei puniti, mentre essi piangendo invocano pietà,[101] così le punizioni inflitte ai corpi o agli averi non hanno una presa profonda e non colpiscono la malvagità in se stessa, ma si rivolgono generalmente all'opinione e alle sensazioni.

26. « "Ma chi dal mondo giunga quassù impunito e contaminato, cade in possesso di Dike; ed essa lo mostra trasparente fino al pro-
B fondo dell'anima, nudo, senza possibilità di nascondersi, occultarsi e dissimulare la sua malvagità, sì che è scrutato da tutti, da ogni parte, in tutto; prima dai suoi onesti genitori, se lo sono, e dagli antenati, detestabile e indegno com'è. Se invece gli avi furono dei miserabili, è costretto ad assistere ai loro castighi e a dare spettacolo dei propri, ed è condannato a espiare per lungo tempo ciascuna sua passione con dolori e supplizi: e questi sono tanto più gravi e violenti rispetto alle pene inflitte alla carne, quanto la realtà è più nitida del sogno.

« "Le cicatrici e le lividure prodotte dalle singole passioni si conservano in alcuni di più, in altri di meno. Guarda" proseguì "i colori variegati e diversi che si trovano nelle anime:
C quello scuro e sudicio è il segno lasciato dall'avarizia e dalla cupidigia; quello rosso come fuoco, dalla crudeltà e dalla ferocia; dov'è il giallo, di lì si è cancellata a stento l'incontinenza davanti ai piaceri; e la malignità invi-

diosa produce quel colore violaceo e livido come il nero delle seppie. Laggiù infatti la malvagità dell'anima, che è sconvolta dalle passioni e a sua volta sconvolge il corpo, produce tali colori; quassù, il termine della purificazione e del castigo si ha quando questi sono cancellati completamente e l'anima diviene tersa e uniforme. Ma finché i colori per- D mangono, vi sono ricadute prodotte dalle passioni, che determinano palpiti e sussulti, deboli e subito estinti in alcune anime, mentre in altre si prolungano con vigore giovanile. Fra le anime, alcune riprendono dopo molte e molte punizioni la loro disposizione originaria e naturale; altre, per ostinata ignoranza e dissipatezza, devono assumere forme animali. Ci sono infatti anime che, per debolezza del pensiero e inerzia nella contemplazione, sono gettate nella nascita dalla loro indole materiale; e altre che, bisognose di un organo che soddisfi la loro incontinenza, desiderano collegare il desiderio al suo soddisfacimento e provare emozioni corporee: qui infatti non c'è se non un'ombra imperfetta, un sogno di piacere che E non trova compimento".

27. « Dopo queste parole, lo guidò rapidamente per quello che gli pareva uno spazio immenso, attraversandolo con facilità e senza deviazioni, portato da quei fasci di luce come fossero ali; finché, giunto presso una grande voragine che si estendeva al fondo per ogni parte, fu abbandonato dall'energia che lo trasportava. E vide che la stessa cosa accadeva lì anche alle altre anime: radunandosi come uc-

celli, percorrevano in circolo lo spazio intorno alla voragine, senza trovare il coraggio di attraversarla. Dentro, si scorgeva un luogo adorno di una selva verdeggiante e di ogni sorta di fiori colorati al pari delle grotte bacchi- F che;[102] vi spirava una brezza dolce e mite che sollevava dolci aromi e un meraviglioso piacere, una mescolanza pari a quella che il vino produce negli ebbri. A quel profumo, le anime si allietavano e si abbracciavano reciprocamente: il luogo era pieno di festa, riso e ogni sorta di canti, mentre esse scherzavano e si di- 566 vertivano. Di lì Dioniso era asceso fra gli dèi, spiegò il parente, e in seguito vi aveva condotto Semele; e il luogo era detto di Lete.[103] Tespesio voleva soffermarsi, ma l'altro non glielo permise. Lo trascinò via a forza, spiegandogli che la parte razionale si scioglie e diventa liquida per il piacere, mentre quella irrazionale e corporea, trovando nutrimento e rivestendosi di carne, si ricorda del corpo; e questo ricordo produce un desiderio struggente che la trascina a nascere: infatti la nascita ha questo nome in quanto è un'inclinazione dell'anima verso la terra per effetto dell'umidità che l'appesantisce.[104]

28. « Dopo avere percorso una via altrettanto lunga, gli parve di scorgere un gran cratere, B nel quale si riversavano diverse fiumane: una più candida della spuma marina o della neve; un'altra simile ai riflessi purpurei dell'arcobaleno; altre ancora di tinte svariate, che producevano da lontano una propria luminosità. Quando si furono avvicinati, quel cratere svanì

nella materia circostante,[105] mentre i colori persero la loro vivacità e si ridussero a un bianco uniforme. In quel luogo egli vide tre esseri divini, seduti a formare un triangolo, che miscelavano le fiumane secondo certe proporzioni. La guida di Tespesio gli disse che fino a lì era giunto Orfeo quando cercava l'anima della moglie;[106] e poiché non ne aveva conservata chiara memoria, aveva riportato agli uomini un discorso falso, secondo il quale fra gli dèi esisterebbe un oracolo comune ad Apollo e alla Notte, mentre fra Apollo e la Notte non v'è nulla da spartire. C

« "Questo" disse la guida "è l'oracolo comune della Notte e di Selene, che non ha termine in alcun luogo della terra e non ha una sede unica e determinata, ma vaga in ogni parte tra gli uomini con sogni e fantasmi: da qui, come vedi, i sogni attingono e disseminano ciò che è semplice e vero, mescolato con l'inganno e la varietà.

29. « "Per quanto riguarda l'oracolo di Apollo," proseguì "non so se sarai in grado di scorgerlo, poiché l'aspetto terrestre dell'anima non le consente di giungere più in alto né di sollevarsi, ma tende verso il basso, essendo strettamente connessa con il corpo". Nello stesso tempo, cercava di condurlo accanto alla luce che saliva dal tripode — così disse — e attraverso il seno di Thetis giungeva al Parnaso, perché voleva mostrargliela. Tespesio desiderava vederla, ma non riuscì a reggere la vista per il suo fulgore; avvicinandosi, intese la voce acuta di una donna che in versi pronunciava, D

insieme ad altre profezie, pure la data della sua morte. Il demone spiegò che era la voce della Sibilla, la quale andando attorno sulla faccia della luna, profetava sugli eventi futuri. [107] Tespesio avrebbe voluto sentire di più,
E ma la rotazione della luna lo respinse come in un vortice, e gli consentì di intendere solo poche cose: tra di esse c'era pure qualcosa intorno al monte Vesuvio e alla distruzione di Dicearchia sotto la lava, e un versetto sull'imperatore di quel tempo, che diceva:

pur essendo valente, a causa di un morbo
[perderà il regno. [108]

30. « In seguito si volsero a osservare i dannati. In un primo tempo lo spettacolo era soltanto sgradevole e pietoso; ma poi Tespesio s'imbatté in amici, parenti, familiari che scontavano lì il loro castigo: una cosa che non si sarebbe mai augurato di vedere. Costretti a sopportare terribili sofferenze e punizioni indegne e dolorose, essi si lamentavano piangendo con lui; infine vide anche suo padre. Coperto di ferite e di cicatrici, si levava da
F una fossa, protendendogli le mani, e pur volendo tacere era costretto dai guardiani a confessare: aveva avvelenato alcuni ospiti che possedevano dell'oro e benché sulla terra il delitto fosse sfuggito a tutti, qui era stato smascherato; già aveva scontato una parte delle pene,
567 ad altre doveva ancora essere sottoposto. Sconvolto e terrorizzato, Tespesio non osò supplicare o chiedere mercé per il padre, ma voleva voltarsi e fuggire. La sua guida gentile e fa-

miliare era scomparsa, e al suo posto alcuni esseri spaventevoli lo costrinsero a guardare ancora davanti a sé, come se per lui fosse stabilito di passare attraverso tutte queste cose. Osservò allora che quelli che erano stati riconosciuti come delinquenti e puniti sul fatto venivano lì castigati senza particolare durezza o acrimonia, come se la loro malvagità derivasse ormai soltanto dalla parte irrazionale e passionale dell'anima. Quelli invece che si erano rivestiti di un'immagine di virtù ed erano vissuti nascondendo il loro vizio, erano costretti da altri sorveglianti a rovesciare al di fuori l'interno della propria anima, con grande pena e fatica: si contorcevano e si rivoltavano contro natura, simili alle scolopendre marine che dopo avere divorato l'amo estromettono i propri visceri. E le guardie, scorticandone e rivoltandone alcuni, mostravano come fossero screziati e purulenti, poiché la loro malvagità risiedeva nell'aspetto razionale e dominante. Raccontava poi di avere visto altre anime, aggrovigliate in gruppi di due, tre o anche più, come le vipere, che si divoravano a vicenda prese dal rimorso e dal malanimo per ciò che avevano sopportato o fatto durante la vita. B

« Vi erano anche degli stagni, uno accanto all'altro: il primo d'oro bollente, un altro di gelido piombo, un altro ancora di rude ferro. Se ne occupavano alcuni demoni, simili a fabbri, che con certi strumenti immergevano e ripescavano a turno le anime di quanti furono rei di avarizia e di avidità. E le anime, che nell'oro divenivano fiammeggianti e diafane per il calore, le prendevano e le gettavano nella C

palude di piombo; di lì, congelate e indurite come la grandine, le trasferivano nella palude di ferro: dove divenivano orribilmente nere e, spezzate e frantumate a causa della loro du- D rezza, mutavano forma. In tal modo erano nuovamente gettate nell'oro soffrendo, così diceva, terribili dolori in queste trasformazioni.

31. « Ma la sorte più miseranda tra tutte, secondo lui, toccava alle anime che già credevano di avere scontato la sentenza, ed erano nuovamente ghermite: erano quelle la cui pena ricadeva sui figli o sui discendenti. Quando infatti sopraggiungeva uno di costoro e le incontrava, furente d'ira le malediceva urlando e mostrando i segni delle sue sofferenze; oltraggiava e inseguiva l'anima dell'altro, che cercava invano di nascondersi. Ma subito i giustizieri accorrevano e la riconducevano di nuovo alla pena, mentre essa gemeva per l'espe- E rienza già avuta di quei supplizi. Ad alcune anime poi, disse che erano attaccati interi stormi di discendenti, che si stringevano ad esse come api o pipistrelli e stridevano per il ricordo e l'ira delle sofferenze patite a causa loro.

32. « Infine, stava osservando le anime volte a una seconda nascita, che erano piegate a forza e costrette a trasformarsi in animali di ogni genere; gli operai che formavano tali esseri ad alcuni congiungevano e combinavano le membra con certi attrezzi e a forza di colpi, ad altri le torcevano indietro, altre ancora le spianavano e le sopprimevano per adattarle a nuovi caratteri e nuove vite. Ed ecco che fra queste

apparve l'anima di Nerone, già malconcia dappertutto e per di più trafitta da chiodi incandescenti. Gli operai avevano già preparato per lei la forma di una vipera Pindarica,[109] nella cui matrice sarebbe cresciuta fino a rivivere dopo avere divorato la madre; quando improvvisamente brillò una gran luce, e dalla luce uscì una voce che comandava di trasformarla in un'altra razza più mite, fabbricando l'animale canoro che vive presso gli stagni e le paludi: poiché aveva già scontato le sue colpe, e gli era dovuto qualche favore da parte degli dèi per avere liberato il popolo migliore e più amato dai numi.[110]

F

568

33. « Fino a quel momento Tespesio era stato solo uno spettatore. Ma quando si accinse a tornare, provò una gran paura, perché una donna di meravigliosa bellezza e figura lo afferrò dicendogli: "Vieni qui, mio caro: farò che ricordi meglio ogni cosa!". Essa gli accostò una bacchetta infocata, simile a quelle che usano i pittori,[111] un'altra donna s'interpose; ed egli, risucchiato improvvisamente come da un sifone[112] in un soffio violento e vigoroso, ricadde nel corpo e riaprì gli occhi quasi dal suo stesso sepolcro ».

NOTE

NOTE A « IL DEMONE DI SOCRATE »

1. Il paragone tra l'anima e il lottatore verrà ripreso, anche sul piano verbale, e ampliato da Teanore (c. 24; 593 D-E). Similmente gli « atti di assennato coraggio » (τόλμαι ἔμφρονες) trovano puntuale riscontro nell'opposizione (c. 30; 596 D) tra l'audacia (τόλμη) dei congiurati e la follia (ἄνοια) dei tiranni loro avversari (cfr. la nota 110).

2. L'ostilità degli Ateniesi nei riguardi dei Tebani era tradizionale. Essa si rinnovò e rinforzò nel periodo in cui Tebe era occupata dagli Spartani, e proprio per timore di questi. A questo proposito cfr. Senofonte, *Elleniche*, V, 4, 19, e lo stesso Plutarco, *Vita di Pelopida*, XIV, 1.

3. Pindaro, *Istmica I*, 2.

4. Non si hanno notizie circa questa particolare ambasceria tebana ad Atene, che è probabilmente un'invenzione di Plutarco. Un simile fatto, accaduto a Sparta, relativo all'ambasceria di Polidamante di Farsalo, si trova in Senofonte, *Elleniche*, VI, 1, 17.

5. L'odio dei Beoti per i discorsi era un luogo comune nell'antichità (cfr. ad es. Pindaro, *Olimpica VI*, 90; Platone, *Simposio*, 182 b). Plutarco naturalmente non manca, appena possibile, di combattere quest'accusa; cfr. *De Herodoti malignitate*, 864 D.

6. Su questo filosofo, appartenente alla scuola pitagorica e maestro di Epaminonda, conosciamo soprattutto ciò che tramanda Plutarco (cfr. in seguito c. 13; 583 A sgg.). La sua comparsa in questo luogo del dialogo è risultato di una corre-

zione di K. F. Hermann; in luogo di παρὰ δυσὶ τῶν ἱερῶν che non dà senso, va letto παρὰ Λῦσιν τὸν ἱερόν.

7. Sono tutti personaggi storici, legati in qualche modo all'impresa di Trasibulo, che nel 403 restaurò il sistema democratico in Atene, e che dimostrò sovente amicizia per Tebe. Lisitide: ricco trierarca (cioè responsabile dell'armamento di una grossa nave da guerra detta « triere »), allievo di Isocrate. Timoteo: ottimo stratego per molti anni, anch'egli allievo di Isocrate. Archino era stato compagno di Trasibulo nella lotta contro i Trenta Tiranni: si deve inoltre a lui l'introduzione ufficiale — avvenuta intorno al 403 — dell'alfabeto ionico in Atene.
Per indicare la « parte » o il « partito » cui questi uomini appartengono, Plutarco usa il vocabolo ἑταιρεία: dall'originale significato di gruppo aristocratico di ἑταῖροι vale a dire di coetanei, eteria passò ben presto a indicare il gruppo di uomini uniti da un medesimo obiettivo politico, e legati dal giuramento di conseguire quell'obiettivo e non tradire i compagni. Ricorrendo a questo vocabolo, Plutarco intende, in armonia con il carattere di tutto il dialogo, sottolineare l'εὐγένεια di tutti i suoi personaggi. Sulle eterie, cfr. E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, 1896; e per la situazione ateniese, F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo A.C.*, Roma, 1957.

8. Cfr. la Nota informativa, p. 52.

9. Melone fu il capo degli insorti, secondo Senofonte. Plutarco lo qualifica come uno dei capi, e gli pone accanto, a guidare la congiura, anche Pelopida, nonostante la giovane età di quest'ultimo. Entrambi, dopo il successo dell'impresa,

furono eletti beotarchi, la massima magistratura della federazione beota.

10. Lisanorida è noto solo a Plutarco. I tre funzionari qui ricordati portavano, secondo la testimonianza di Plutarco stesso (*Vita di Pelopida*, XIII, 3), il nome di « armosti ». Gli altri due sono Ermippida e Arceso nominati ai cc. 17; 586 E, e 34; 598 F.

11. Cfr. la Nota informativa, p. 52.

12. Eletto — secondo Plutarco, *Vita di Pelopida*, XIV, 2 — beotarca dopo la liberazione di Tebe, Gorgida fu il fondatore del battaglione sacro, la milizia scelta tebana, che era guidata, nel periodo di maggior potenza della città, da Pelopida ed Epaminonda. Il battaglione sacro si immolò in massa nella battaglia di Cheronea (338) contro i Macedoni di Filippo II.

13. Anch'egli un tebano in esilio ad Atene. Nell'insurrezione, Ferenico ebbe il compito di comandare una sorta di retroguardia dei fuorusciti che si attestò nella pianura Triasia, a oriente di Eleusi (cfr. *Vita di Pelopida*, VIII, 1).

14. Il massiccio montuoso che culmina nel Citerone (m. 1409) forma un confine naturale tra Attica, Megaride e Beozia. La strada che univa (e unisce) Atene a Tebe, passando nei pressi di Platea, sormontava il Citerone nella sua parte orientale.

15. Cfr. la Nota informativa, p. 59.

16. È caduta, a causa di una lacuna di ampiezza imprecisata, la continuazione del parallelo tra Epaminonda e il medico prudente; sulla base delle poche parole tramandate dai manoscritti, e del seguito del dialogo (cfr. c. 25; 594 B), si può

supporre qualcosa come: Epaminonda sostiene che, a meno di una assoluta necessità, non ucciderà nessuno dei cittadini, senza che questi possa essere giudicato.

17. Entrambi questi personaggi sono altrimenti ignoti.

18. Si tratta di una collina situata probabilmente a settentrione della Cadmea.

19. Il ruolo di Fillida appare notevole anche nella versione senofontea della vicenda. In questo periodo, i sommi magistrati tebani erano denominati polemarchi; la carica di beotarca non esisteva più da che fu abolita con la pace di Antalcida, e fu ripristinata solo dopo la liberazione, con una probabile riduzione del numero dei membri del collegio. Cfr. J. Buckler, *The Re-Establishment of the Boiotarchia (378 BC)*, in « American Journal of Ancient History », 4, 1979, pp. 50-64.

20. Uno dei capi storici del partito antispartano.

21. Alcmena, madre di Eracle, aveva una tomba, oltre che ad Aliarto, anche in Tebe. Si trattava di cenotafi poiché Plutarco stesso (*Vita di Romolo*, XXVIII, 7) riferisce che il corpo sparì durante le esequie, e al suo posto non si trovò altro che una pietra. Questa violazione della tomba di Alcmena ad Aliarto è un episodio tardo di una politica che fu tradizionale degli Spartani fin dall'epoca arcaica. Gustosamente definita da G. L. Huxley (*Early Sparta*, London-Cambridge Mass., 1962, pp. 67-69) « bones policy », essa consisteva nella ricerca e nel trasporto a Sparta delle presunte spoglie di qualche eroe mitico, al fine di giustificare le proprie pretese egemoniche e territoriali. In particolare però non si hanno al-

tre notizie del recupero delle ossa di Alcmena da Aliarto; cfr. tuttavia la nota 23.

22. Deve trattarsi di Nectanebo I, che fu faraone dal 380 (o 378) al 361. In occasione del suo viaggio in Egitto, anche Eudosso di Cnido, secondo Diogene Laerzio (VIII, 87), aveva con sé una lettera di presentazione di Agesilao diretta a questo faraone.

23. Questo straripamento del lago Copaide è altrimenti ignoto. Il lago Copaide, ora prosciugato, si trova a nord-ovest di Tebe, in direzione di Orcomeno. Era privo di immissari e sbocchi superficiali; essendo perciò impossibile controllarne il regime delle acque, il lago fu causa di frequenti inondazioni. Tentativi senza esito di prosciugarlo furono fatti anche da Alessandro Magno. Dalle notizie antiche, la stagione in cui più frequenti erano le inondazioni — sovente connesse con qualche evento memorabile: cfr. Teofrasto, *Storia delle piante*, V, 11, 3 per un'inondazione contemporanea alla battaglia di Cheronea — sembra essere stata l'inizio della primavera (cfr. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, edd. H. Hitzig-H. Blümner, Berlin-Leipzig, 1896-1910, III, pp. 461-463). Dal momento che la liberazione della Cadmea avvenne nell'inverno del 379, la primavera del medesimo anno fornisce l'unico *terminus ante quem* per datare la violazione spartana del sepolcro di Alcmena ad Aliarto.

24. Plutarco riferisce (*Vita di Lisandro*, XXVIII, 9) che gli abitanti di Aliarto posero il nome Aleo a Radamanto, secondo marito di Alcmena dopo la morte di Anfitrione.

25. Moglie del re tebano Lico, fu tramutata da Dioniso in una fonte, nelle cui acque venivano immersi appena nati i fanciulli tebani. Plutarco

è l'unico a menzionare un culto della tomba di Dirce.

26. Gli ipparchi erano magistrati di rango inferiore ai polemarchi (cfr. anche la nota 114).

27. Per Gorgida cfr. la nota 12; il Platone qui nominato è altrimenti ignoto.

28. Questa massima, che Plutarco attribuisce a Talete, fa parte della tradizione sapienziale, e quindi pre-filosofica secondo Diogene Laerzio (I, 12), che gli antichi identificavano con quella dei 'Sette Saggi': Talete appunto, Solone, Periandro, Cleobulo, Chilone, Biante e Pittaco. Una massima simile viene da Diogene Laerzio (I, 73) assegnata a Chilone in una lettera al saggio Periandro, tiranno di Corinto (cfr. B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München, 1971[4]).

29. Sia Agetorida, sia Ellopione di Peparito, ricordato subito sotto come compagno di viaggio di Platone (che qui è il filosofo), sono noti solo da questo passo.

30. Maestro del matematico Eudosso di Cnido. Il titolo di profeta portato da Conufi era il più alto grado della gerarchia sacerdotale egiziana.

31. Plutarco accenna qui al primo alfabeto importato dalla Fenicia in Beozia (donde si diffuse nella Grecia tutta) da Cadmo. Secondo Erodoto (V, 58 sg.) in questo alfabeto era scritta la dedica incisa sul tripode offerto nel tempio di Apollo Ismenio a Tebe da Anfitrione, padre di Eracle, per la vittoria sui Teleboi. La menzione di Proteo — un mitico re egiziano dal nome greco (cfr. Erodoto, II, 12), omonimo del mostruoso vecchio del mare ricordato nel IV libro dell'*Odissea* — serve in questo caso solo ad attestare la

veneranda antichità dei segni tracciati sulla tavola. Il motivo dell'Egitto è, in ogni modo, pervasivo in questa sezione del dialogo: secondo Erodoto (II, 43), anche Anfitrione e Alcmena sono egiziani, discendenti da Linceo e Ipermestra, a loro volta figli rispettivamente di Egitto e Danao.

32. Regione della costa occidentale dell'Asia Minore.

33. La duplicazione del volume del cubo, dato lo spigolo, e la quadratura del cerchio furono i problemi più impegnativi e dibattuti della matematica antica; il più compiuto tentativo di soluzione di entrambi si deve al grande matematico Ippocrate di Chio, vissuto nella seconda metà del V secolo. Plutarco espone in seguito sommariamente il metodo di Ippocrate (cfr. anche *De E apud Delphos*, c. 6; 386 E e *Quaestiones Convivales*, VIII; 718 E sg.): è da osservare tuttavia che l'esatta duplicazione del cubo non è possibile, restando nel campo dei numeri razionali. Infatti se a è il volume del cubo dato e x lo spigolo, allora: $a = x^3$; lo spigolo y di un cubo di volume $b = 2a$ sarà a sua volta così determinabile: $y^3 = 2a$, cioè $y^3 = 2x^3$, e dunque $y = x \sqrt[3]{2}$; ma $\sqrt[3]{2}$ è, come noto, un numero irrazionale.

34. Nell'ottavo libro (c. 12) delle *Quaestiones Convivales* (718 E sg.) Plutarco ricorda che Platone rimproverò proprio a Eudosso (e con lui ad Archita e Menecmo) di ricorrere a costruzioni e strumenti meccanici, per risolvere il problema della duplicazione del cubo, piuttosto che a pure operazioni matematiche. Di Platone ed Eudosso fu allievo Elicone di Cizico, citato in seguito.

35. Il fiume Ismeno attraversava Tebe con direzione nord-sud. Sulle rive dell'Ismeno, il cui

nome deriva da quello di un figlio di Apollo e della Nereide Malia, si trovava un tempio di Apollo, nel quale il dio dava vaticini; ogni otto anni vi si celebravano le feste delle Dafneforie.

36. Meleto fu l'accusatore di Socrate nel processo che si concluse con la condanna a morte del filosofo. Originario del demo di Pito e figlio del tragediografo Meleto, fu anch'egli poeta, autore di tragedie e forse di canti conviviali di argomento erotico.

37. *Iliade*, X, 279 = *Odissea*, XIII, 301.

38. *Iliade*, XX, 95.

39. L'indovino Eutifrone dà nome a un dialogo di Platone.

40. Località situata a nord-ovest dell'agorà di Atene.

41. Sempre nei pressi dell'agorà, nel demo di Cidatene, si trovava la casa dell'oratore e uomo politico Andocide.

42. La via dei Cassai, o degli Ebanisti, come la seguente degli Ermoglifi o degli Scultori, doveva trovarsi vicino all'agorà.

43. Non sappiamo null'altro di questo flautista.

44. Il tebano Cebete, allievo del pitagorico Filolao e di Socrate, figura in coppia con Simmia tra gli interlocutori di Socrate nel *Fedone* platonico.

45. Il breve accenno alla mantica artificiale — così detta in quanto, avendo necessità di una interpretazione, è opposta a quella naturale, che si fonda solo su presagi diretti, come quelli offerti da oracoli e visioni — caratterizza, anacronisticamente, Galassidoro come uno stoico.

46. « Iniziativa » traduce in questo caso il greco ὁρμή, che identifica una nozione tipicamente stoica e comprende scelta razionale e propensione irrazionale (lat. *appetitio*).

47. Il megarese Terpsione compare nel *Fedone* e nel *Teeteto* di Platone come allievo di Socrate.

48. Il riferimento è alla sfortunata spedizione ateniese in Sicilia (415-413) durante la guerra del Peloponneso. Il totale insuccesso dell'impresa, sotto il profilo sia militare sia politico, segnò una svolta nelle sorti complessive della guerra, che si concluse con il successo degli Spartani.

49. Pirilampe, figlio di Antifonte e amico di Pericle, fu anche patrigno di Platone, del quale sposò in seconde nozze la madre Perictione.

50. Località della Beozia orientale nel distretto di Tanagra, prendeva nome da un tempio di Apollo Delio. Nel 424 Atene vi fu sconfitta dai Tebani, che le inflissero pesanti perdite. In quell'occasione Socrate, che prese parte alla battaglia, salvò la vita a Alcibiade, Lachete e Senofonte. L'esatta collocazione della località di Registe nominata in seguito è sconosciuta.

51. Lachete fu uomo politico e comandante militare di spicco durante la guerra del Peloponneso. Amico e partigiano di Nicia, nel 427 fomentò la ribellione delle città calcidesi di Sicilia contro Siracusa. Nel 418 fu stratego dell'esercito ateniese sconfitto a Mantinea. La sua ritirata da Delion in compagnia di Socrate è ricordata da Platone nel *Simposio* (221 a) e nel dialogo che da lui prende nome (181 b).

52. Il Parnete segna il confine tra Attica e Beozia; alle sue pendici meridionali si trovava il villaggio di File.

53. Citazione tratta dall'*Autolico*, una tragedia perduta di Euripide. Al passo ricordato da Fidolao corrisponde il fr. 282, 22 Nauck[2].

54. Se l'identificazione con il personaggio di cui parla Pausania (IX, 13, 7) è corretta, Bacchilida divenne in seguito beotarca. Gli altri due sono altrimenti ignoti.

55. Una molteplicità di circoli pitagorici in diverse città dell'Italia meridionale è esplicitamente attestata, oltre che da Plutarco, dal solo Polibio (II, 39), ed è stata sovente messa in dubbio. Da ultimo invece F. Pontrera (*Gli 'ultimi' Pitagorici*, in « Dialoghi d'Archeologia », 9-10, 1976-1977, pp. 267-332) propende a prestare fede alla notizia di Polibio.

56. Metaponto si trova in Lucania, a occidente di Taranto. Il racconto plutarcheo di questo avvenimento differisce parzialmente dalla versione riportata nella *Vita di Pitagora* di Giamblico (248-251). Secondo Giamblico l'episodio avvenne a Crotone, e i superstiti furono Liside e Archippo (cfr. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège et Paris, 1922, pp. 227-228). Filolao sarebbe stato invece, secondo una testimonianza di uno scoliasta al *Fedone* di Platone (*Schol. ad* 61 e = *TC* II, p. 112), autore di una ambasceria a Tebe con lo scopo, identico a quello di Teanore, di onorare la tomba di Liside. Non è chiaro se Plutarco abbia liberamente rielaborato i dati, oppure si sia fondato su tradizioni differenti da quelle a noi note.

57. Cilone, crotoniate e capo di parte aristocratica, non fu ammesso, nonostante la sua formale richiesta a Pitagora, nel circolo pitagorico. Per questo egli e i suoi seguaci diedero inizio a una sanguinosa repressione contro i Pitagorici (cfr.

Diodoro, X, 11, 1; Giamblico, *Vita di Pitagora*, 74; Porfirio, *Vita di Pitagora*, 54 sgg.).

58. Il famoso sofista — da lui trae nome un dialogo platonico dedicato appunto all'arte retorica — si recò nel 422 in ambasceria ad Atene, su mandato della sua città natale.

59. Un Arceso filosofo pitagorico è altrimenti ignoto: si tratta probabilmente di un errore dovuto a confusione con l'armosta spartano citato nel dialogo (cfr. la nota 10). È stato proposto di correggere il nome in Aresa, filosofo pitagorico ricordato da Giamblico (*Vita di Pitagora*, 266).

60. *Odissea*, IX, 27, dove il nesso è riferito alla terra.

61. Pederastia ed eccellenza nelle gare atletiche e nei ginnasi erano valori e tradizioni tipicamente aristocratici: Plutarco se ne serve qui per connotare l'eccellenza degli antichi Tebani; riferendosi ad altre situazioni, e in particolar modo al suo tempo, egli invece critica e rifiuta la pederastia soprattutto, ma anche l'atletismo.

62. Questo scudo di Nicia, segno della sua grande ricchezza, è ricordato anche nella *Vita di Nicia* (28, 6); i Siracusani se ne impadronirono e lo dedicarono come preda di guerra in un tempio.

63. Mileto, città ionica alle foci del Meandro in Asia Minore, era famosa nell'antichità per le sue stoffe.

64. In questo aneddoto si cela probabilmente un anacronismo plutarcheo, peraltro irrilevante ai fini del racconto. Giasone infatti, che successe a Licofrone (forse suo padre) nella signoria di Fere in Tessaglia, ambì di porre la sua periferica regione in primo piano sulla scena politica e militare dell'epoca: e in questo quadro si inserirebbe

anche il tentativo compiuto presso Epaminonda. Il probabile anacronismo risiede nel fatto che Giasone divenne Θετταλῶν ταγός — un titolo che rivelava le sue intenzioni egemoniche — in un anno imprecisato dopo il 380; i contatti con Epaminonda, se ci furono, avvennero perciò con ogni probalità dopo la liberazione della Cadmea, e la presa del potere della fazione a cui Epaminonda apparteneva.

65. Tale pratica ascetica dei Pitagorici era famosa nell'antichità: sia Diodoro (X, 5, 2) sia Giamblico (*Vita di Pitagora*, 187) ne fanno menzione.

66. Di questo rito sono ignoti i particolari. Le notizie sui riti funerari dei Pitagorici sono raccolte e discusse in P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936 (rist. 1972), pp. 135-144 (cfr. anche M. Detienne, *Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme*, in « Revue d'Histoire des Réligions », 155, 1959, p. 21, nota 3). Meglio noto è l'indizio, ricordato in seguito, grazie al quale era possibile distinguere l'apparizione in sogno di un morto, da quella di un vivo. Dal *De sera numinis vindicta* (c. 24; 564 C) apprendiamo che gli εἴδωλα dei morti non muovono le palpebre e non producono ombra.

67. Espressione proverbiale che compare simile già in Platone (*Filebo*, 15 c; *Leggi*, 736 d).

68. Tutto il passaggio è fitto di espressioni proprie del linguaggio pitagorico. Tali sono le « strade della vita » (ἀτραποὶ βίων) e il nesso δαίμονι χρῆσθαι (« essere guidato da un demone »). Ancora più rivelatrice la definizione di Liside mediante l'espressione ἐκεῖνος ὁ ἀνήρ: si tratta di una tipica formula di rispetto in uso presso i Pitagorici, che così indicavano il maestro dopo morto.

In seguito, al c. 23, Epaminonda sarà da Teanore definito, per quanto in modo indiretto, θεῖος ἀνήρ (« uomo divino »), con l'appellativo usato per Pitagora da vivo. Da queste pagine, insomma, pare svilupparsi una specie di cooptazione di Epaminonda nella setta pitagorica, con il riconoscimento che anch'egli è guidato da un demone ispirato ai medesimi princìpi (cfr. A. Aloni, *La forma letteraria del* De Genio Socratis *di Plutarco*, in « ACME », 33, 1980, p. 68 e nota 20).

69. Cfr. la nota 10 e c. 34; 598 F.

70. Tespi era una cittadina della Beozia, alle pendici orientali dell'Elicona.

71. Sulla Cadmea si trovava un tempio di Demetra *Thesmophoros*, patrona della città.

72. In verità il testo tràdito fa riferimento a giochi in onore di Era (Ἡραῖα), peraltro ignoti, sì che la correzione di W. von Christ appare certa: grandi feste in onore di Eracle erano celebrate ogni anno a Tebe (cfr. anche c. 34; 598 D-E).

73. *Agoraios* è definita qualsiasi divinità il cui culto sia in qualche modo legato con l'*agorà*, la piazza-mercato, e con la parola, in quanto *agorà* designa anche, genericamente, l'assemblea popolare, e i verbi connessi significano « parlare ». Zeus *Agoraios* era particolarmente onorato ad Atene con un altare situato nella parte occidentale dell'agorà, nei pressi del Metròon.

74. Altro anacronismo plutarcheo: Lamprocle, il maggiore tra i figli di Socrate, sopravvisse al padre, come risulta da numerosi passi di Platone (cfr. R. Hirzel, *Der Dialog*, II, Leipzig, 1890, rist. Hildesheim, 1963, p. 153, nota 3).

75. Secondo un mito, Trofonio era figlio di

Apollo e fondò il tempio del dio a Delfi. Alla sua morte, avvenuta a Lebadea, il dio gli concesse virtù profetiche. Le più antiche attestazioni dell'oracolo di Trofonio a Lebadea (nella Beozia occidentale, tra Aliarto e Cheronea lungo la strada che da Tebe conduce a Delfi) risalgono al VI secolo a.C.; Plutarco si interessò in modo particolare a questa veneranda istituzione della sua patria: nel catalogo delle opere, tramandato sotto il nome del fratello Lampria, è compreso (n. 181) un trattato Περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως (*Sulla discesa nell'antro di Trofonio*). L'oracolo è inoltre ricordato sia nel *De defectu oraculorum* (c. 5; 411 F) sia nel *De facie in orbe lunae* (c. 30; 944 E).

76. Evidentemente l'esperienza vissuta sconvolse — o rese beato — a tal punto Timarco, da provocargli una reazione opposta a quella proverbiale per i consultanti l'oracolo di Trofonio: « ha consultato Trofonio » si diceva infatti di persone accigliate e senz'ombra di sorriso (cfr. *Paroemiographi Graeci*, I, 72).

77. Questa connessione tra dolcezza del movimento e armoniosità del suono che ne deriva è propria della dottrina pitagorica (cfr. Porfirio, *Vita di Pitagora*, 31). Alla teoria della 'musica delle sfere' fa sovente allusione Platone (per esempio *Repubblica*, X, 617 b).

78. La corrente rappresenterebbe l'equatore celeste, vale a dire la parte della sfera celeste dotata di moto relativo più veloce; il canale sarebbe lo zodiaco, mentre le isole sarebbero i pianeti. Questa e le seguenti interpretazioni e spiegazioni astronomiche della visione timarchea seguono l'esegesi del passo proposta da J. Hani nella sua recente edizione del dialogo.

79. Si tratta delle stelle fisse, contrapposte ai pianeti appena ricordati.

80. Questa zona paludosa sarebbe quella situata al di sotto della luna.

81. Cioè i pianeti.

82. Le onde (ῥόθια) sono la zona limitata dai tropici; oppure i tropici stessi, dal momento che formano i bordi del mare che contiene i pianeti, di cui si parla subito sotto.

83. Questa spirale, di cui parla anche Platone (*Timeo*, 39 a), rappresenta il movimento apparente dei pianeti (le « isole » della visione), che risulta dalla combinazione del loro movimento reale con il movimento apparente diurno della sfera delle stelle fisse (cfr. A. Rivaud, *Le système astronomique de Platon*, in « Revue d'Histoire de la Philosophie », 1928, pp. 1-26).

84. L'allusione è, come e più del resto, assai enigmatica. Se il mare è lo zodiaco, le « otto parti del tutto » sarebbero gli 8/60 di un meridiano, cioè 48°, approssimativamente la distanza angolare fra i tropici.

85. Plutarco vuole alludere alla Via Lattea, il cui braccio, separatosi presso la costellazione del Cigno, le si riunisce in prossimità del Centauro.

86. Si succedono, con un ordine crescente, urli e gemiti di animali, vagiti di fanciulli e pianti di uomini e di donne: insomma tutto il gran dolore della terra. Se ciò che giace in fondo al χάσμα (il « baratro ») è, come pare di capire, insieme l'Ade e la terra, questo tumulto doloroso è provocato dalle anime costrette nuovamente a incarnarsi, sia in corpi umani sia in corpi animaleschi (cfr. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 56,

nota 1). Vi è insomma, nelle parole del platonico Simmia, una chiara influenza del pensiero pitagorico, in questo caso della teoria della metempsicosi.

87. Essendo il fondo del baratro la terra, Timarco e il demone che gli sta accanto dovrebbero trovarsi sulla luna, qui definita « la parte (ossia il dominio) di Persefone ». Anche nel dialogo *De facie in orbe lunae* (c. 27; 942 D) Persefone-Core regna sulla luna. Questo primo accenno introduce alla più ampia illustrazione (si veda più sotto: « la Luna, che è la sede » ecc.) dell'unica parte della visione timarchea pertinente al problema demonologico trattato nel dialogo: i demoni terrestri risiedono sulla luna e presiedono alla salvezza e alla rovina delle anime che dall'Ade (la terra, il fondo del *chasma*) tentano di risalire lungo lo Stige (il *chasma*) fino alla luna.

88. Abbiamo qui un esempio dell'eclettismo plutarcheo; il cosmo è diviso in quattro parti governate dai princìpi della vita, del movimento, della generazione e della dissoluzione: essendo le ultime due parti strettamente unite, si ha in pratica una tripartizione simile a quella teorizzata da Senocrate (fr. 5 Heinze). A loro volta, i legami che uniscono i princìpi derivano dal *Timeo* platonico, ma il primo di questi legami (l'Unità) è anche il primo principio dei Pitagorici. Anche la gerarchia delle Parche è di derivazione senocratea, ma esse sono, platonicamente, figlie della Necessità.

89. Letteralmente: « intorno alla quale avviene la curva della nascita » (περὶ ἣν ἡ καμπὴ τῆς γενέσεως). Καμπή è la curva che il carro nello stadio deve compiere intorno alla meta, per poi riprendere la sua corsa rettilinea. Lungo un medesimo

ciclo dunque si collocano il divenire e il perire (per una simile immagine e un simile concetto, cfr. Platone, *Fedone*, 72 a-b).

90. Il riferimento è alle eclissi di luna che si succedono ogni 177 giorni, uguali a sei mesi lunari (cfr. *De facie in orbe lunae*, c. 20; 933 D-E e c. 27; 942 E-F). Il testo dice letteralmente: « una volta ogni 177 misure seconde »; l'enigmatica espressione « misure seconde » dovrebbe indicare, seguendo gli astronomi antichi, il giorno da un'alba alla successiva, mentre le 'misure prime' indicherebbero il giorno dall'alba al tramonto (cfr. Gemino, *Introduzione ai fenomeni*, VI, 1, 68, 13 sgg.).

91. I diversi movimenti delle stelle, che il demone illustra a Timarco, sono una metafora del legame esistente, per ogni uomo, tra σῶμα (« corpo »), ψυχή (« anima ») e νοῦς (« mente »), che si rivela essere anche il demone. Se l'anima si immerge totalmente nella materia corporea, il legame con la mente si spezza, e ciò è rappresentato dalle stelle (le anime) che Timarco vede sfrecciare come impazzite nel *chasma*; in caso contrario, il legame anima-mente resta efficace, ed è possibile la comunicazione tra uomo e demone: si tratta di quegli astri che restano quasi fermi, senza precipitare o emergere dal *chasma*. Tra gli astri che Timarco vede, i più docili e tranquilli corrispondono a quegli uomini che fin da principio (ἐξ ἀρχῆς) sono in rispettoso e immediato contatto con il demone. Si introduce così, in questa parte del discorso di Simmia, un altro elemento della dottrina pitagorica, cioè la predestinazione, di cui tratterà più a lungo Teanore nella sua replica.

92. « Ermodoro » è sicuramente una svista plu-

tarchea per Ermotimo, che fu ritenuto uno delle incarnazioni di Pitagora. Egli appare come una sorta di sciamano, dal momento che la sua anima era in grado di abbandonare il corpo ancora vivo e tornarvi alla fine delle proprie peregrinazioni. Tutta l'avventura di Timarco rivela anch'essa, da questo punto di vista, una connotazione sciamanica.

93. Secondo Simmia, θεῖος ἀνήρ (cfr., sopra, la nota 68) è Teanore. Ma la risposta del pitagorico estende la definizione anche a Epaminonda, ormai definitivamente consacrato 'uomo demonico'.

94. Spintaro di Taranto, filosofo pitagorico e musico, fu amico di Socrate e padre del musicologo Aristosseno. Il medesimo aneddoto, quasi con le stesse parole, ritorna nel *De audiendo* (c. 3; 39 B).

95. Pausania (IX, 39, 5-14) descrive con abbondanza di particolari la prassi della consultazione di Trofonio, cui anch'egli ricorse; e conclude ricordando l'obbligo, per i consultanti, di scrivere su una tavoletta le cose udite e viste, e di dedicarle al dio.

96. Il tema della filantropia divina ricorre sovente in Plutarco: cfr. per es. *Vita di Numa*, 4, 4.

97. Si tratta della differenza, già accennata nel discorso di Galassidoro, tra divinazione naturale e artificiale (cfr., sopra, la nota 45).

98. Il testo giustappone οἰωνοπόλος e ἱερεύς: nell'*Iliade* Calcante (I, 69) ed Eleno (VI, 76) sono οἰωνοπόλοι; nessuno è invece esplicitamente ἱερεύς, ma la connessione dello ἱερεύς con la mantica appare chiara da contesti quali *Iliade*, I, 62-63 e XXIV, 221.

99. *Iliade*, VII, 44-45.

100. *Iliade*, VII, 53.

101. Cfr. *Opere e giorni*, 122 sgg.: ἐπιμελεῖς (« che hanno cura... ») non è esiodeo, bensì una sorta di riassunto del v. 123, ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

102. Nella *Vita di Pelopida* (5, 1-2) è con Archia e Leontide uno dei tre « oligarchici, ricchi e smodatamente ambiziosi » che convinsero lo spartano Febida a impadronirsi della Cadmea. È polemarco insieme ad Archia.

103. Damoclida e Teopompo sono personaggi storici, che vengono menzionati anche nella *Vita di Pelopida.* Damoclida inoltre fu, secondo Pausania, beotarca nel 371. Entrambi i nomi compaiono, in forma abbreviata (ΔΑΜΟΚΛ, ΘΕΟΠ), sulle monete emesse dalla federazione beota dopo la liberazione.

104. Questo sacrificio di Teocrito — cruento come sottolinea il verbo usato (σφαγιάζω) — è in un certo modo parallelo e contrapposto alle libagioni incruente di Teanore presso il sepolcro di Liside (c. 6; 578 E). Il sacrificio di Teocrito ha la funzione di integrare l'azione dei congiurati nella vita della città, coonestandola attraverso l'elemento divino. L'astensione dal sangue nel sacrificio di Teanore riflette invece l'abituale pratica pitagorica, e getta così luce sul comportamento di Epaminonda, sul quale sembrano riflettersi le contraddizioni proprie della setta pitagorica, al tempo stesso — come sostiene M. Detienne — « ambiente ascetico, retto da regole di santità e rivolto alla purificazione dell'anima... [e] ... gruppo d'azione impegnato nell'attività politica e orientato alla riforma della città ». I significati, anche politici, dell'opposizione tra dieta vegetariana e carnea, e tra sacrifici incruenti e

cruenti sono approfonditi (pp. 47-80) nel libro di M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972, trad. it. Torino, 1975, da cui è tratta (p. 54) la precedente citazione.

105. Il riferimento è al comportamento coraggioso — narrato da Odisseo a Achille nell'Ade (*Odissea*, XI, 523 sgg.) — che il giovane Neottolemo, figlio di Achille, tenne mentre con altri eroi della guerra troiana si trovava nel ventre del cavallo di legno.

106. Il nome Cefisodoro figlio di Diogitone è la soluzione congetturale a una corruzione del testo: Sieveking pubblica ἐν τούτῳ † Κηφισοδώρῳ Διότονος κτλ. (ma: ΚΗΦΙΣΟΔΩΡΩ *E*, ΚΗΦΙΣΟΔΟΡΩ *B*). La correzione Κηφισόδωρος ⟨ὁ⟩ Διο⟨γεί⟩τονος è di Wilamowitz e Sykutris, e introduce a questo punto il patriota che verrà ucciso da Leontide al c. 32.

107. Androclida fu, insieme a Ismenia, uno dei capi della fazione filoateniese, ed è ricordato da Senofonte nelle *Elleniche* (III, 5, 1 e 4; V, 2, 31 e 35), oltre che da Plutarco nella *Vita di Pelopida* (VI, 3). Fu prima bandito dalla città al momento dell'occupazione spartana e poi assassinato ad Atene, dove si era rifugiato, da sicari di Leontide.

108. Uno dei capi del partito filospartano, forse anch'egli un polemarco. Il nome è corrotto nei manoscritti ed è stato restituito per congettura.

109. La menzione dell'ἡμιθωράκιον rivela, tra le altre cose, la curiosità e l'interesse di Plutarco (e dei suoi lettori) per notazioni di carattere antiquario. Questa strana armatura sarebbe, per l'epoca in cui si svolgevano le vicende narrate, quasi un'arma segreta. Sarebbe infatti stata 'in-

ventata' dal già ricordato Giasone di Fere (cfr. Polluce, *Onomasticon*, I, 134).

110. Rispetto al testo dell'edizione teubneriana introduco qui una correzione. Al tràdito ἀγνοίας sostituisco ἀνοίας: invece di « ignoranza », dunque, « follia, insensatezza ». Oltre a quanto detto alla nota 1, cfr. A. Aloni, *art. cit.*, pp. 82-84.

111. Gli ierofanti, titolari del più alto sacerdozio ai misteri di Eleusi, avevano un seggio d'onore nel teatro e il diritto di essere mantenuti a spese pubbliche nel Pritaneo. Archia fu in seguito, secondo [Demostene] (*Contro Neèra*, LIX, 116), condannato per sacrilegio.

112. Il contenuto della lettera è in parte contraddittorio con la versione dei fatti fornita nel dialogo. La casa, in cui i congiurati si rifugeranno, viene scelta all'ultimo momento (c. 2; 576 C-D), e non fissata in precedenza come è detto nella *Vita di Pelopida* (VII, 3-4).

113. Questa frase insensata e dagli esiti infausti passò, con il comportamento di Archia, in proverbio: ἐν αὔριον τὰ σπουδαῖα (cfr. *Paroemiographi Graeci*, I, 404; e anche Plutarco, *Quaestiones Convivales*, I, 3; 619 D-E).

114. « Scelto dalla sorte » traduce l'aggettivo κυαμευτός che contiene un preciso riferimento alle modalità dell'elezione. Questa avveniva mediante un'estrazione, in cui le tessere erano delle fave (κύαμος). Anche Cabirico appare come una figura reale, ma le funzioni di questo arconte non sono certe; sulla base degli accenni di Plutarco si può supporre che l'arconte κυαμευτός svolgesse compiti attinenti alla religione e al culto. Questo arconte sembra non essere altro che uno dei οἱ νῦν ἄρχοντες ricordati al c. 5; 578 C. Questi arconti compaiono però in modo imprevisto, in un contesto in cui

il discorso verte sugli ipparchi. Da quanto si dice al c. 5 si può dedurre: a) che arconti e ipparchi siano la stessa cosa; b) più probabilmente, che durante l'occupazione spartana furono nominati, in luogo dei tradizionali ipparchi, degli arconti con attribuzioni e incarichi simili a quelli degli ipparchi.

115. È un personaggio ricordato solo qui da Plutarco.

116. Oratore e uomo politico, l'ateniese Callistrato prese una posizione nettamente antitebana al congresso per la pace che si svolse nel 372 a Sparta.

117. Il testo è qui ambiguo: διὰ σκότους συμμίξαι τοῖς ἐπιφερομένοις ammette due traduzioni, basate sul duplice significato del verbo συμμίγνυμι, letteralmente « mescolarsi con », ma anche « battersi, azzuffarsi con ». « Battersi nelle tenebre contro gli aggressori » sembra però da preferire a « mescolarsi » ecc. per le caratteristiche psicologiche e fisiche che Plutarco ha appena attribuito a Leontide. A fuggire in modo vergognoso, e a essere abbattuto senza una parola di commento, sarà di lì a poco Ipate, che forma nel capitolo il complemento negativo di Leontide.

118. Forse una sorta di mercato coperto.

119. Un solo tempio di Atena, e non due come si deduce da Sofocle, *Edipo re*, 20, è stato individuato dagli scavi a Tebe (cfr. *RE*, *s.v.* « Thebai », Suppl. V A, 1934, coll. 1493 sgg. [Ziehen]).

120. Non è chiaro se Plutarco intenda qui designare un luogo preciso, oppure usi una definizione generica. A differenza di Plutarco, che parla di στοαί al plurale, Senofonte (*Elleniche*, V, 4, 8) menziona una στοά al singolare. Dal testo par-

rebbe, in ogni caso, trattarsi di edifici pubblici (o di un edificio pubblico), che è forse possibile identificare con il « grande portico dell'agorà » ricordato da Diodoro (XII, 70, 5).

NOTE A « I RITARDI DELLA PUNIZIONE DIVINA »

1. Probabilmente il grande porticato fatto erigere a Delfi dal re di Pergamo Attalo I attorno al 200 a.C.

2. L'anonimo Epicureo, da cui prende spunto la discussione, avrà sostenuto le teorie del suo maestro, che negava ogni forma di intervento divino nelle vicende umane; contro di esse Plutarco polemizza anche in altri luoghi: cfr. *De fraterno amore*, 1101 C; *De defectu oraculorum*, 420 B.

3. Esempio tipico di valore spartano: il medesimo aneddoto è narrato da Plutarco in *De regendo imperio*, 190 B e in *Apophthegmata laconica*, 219 C. Brasida comandava il corpo di spedizione spartano in Tracia durante la guerra del Peloponneso, e morì combattendo contro gli Ateniesi presso Amfipoli nel 422 a.C.

4. Euripide, *Oreste*, 420.

5. Esiodo, *Opere e giorni*, 413.

6. Tucidide, III, 38.

7. Biante di Priene (VII-VI sec. a.C.) venne annoverato tra i sette sapienti; la tradizione gli attribuisce massime e aforismi di lapidaria saggezza.

8. La citazione plutarchea è imprecisa: il re arcade Aristocrate fu corrotto dagli Spartani e passò dalla loro parte con tutto il suo esercito, causando con questo il massacro dei Messeni, durante una battaglia che si svolse in un luogo detto « la gran fossa » (ἡ μεγάλη τάφρος) all'epoca della seconda guerra messenica (fine del VII sec. a.C.);

egli morì lapidato dieci anni più tardi: cfr. Pausania, IV, 17, 2; Polibio, IV, 33.

9. Personaggio ignoto; si può presumere che l'episodio riguardi la distruzione di Orcomeno da parte dei Tebani nel 364 a.C.

10. Nel 612 a.C. il nobile ateniese Cilone tentò un colpo di stato. I cospiratori, fallita l'impresa, avevano cercato asilo presso l'altare di Atena, ma furono presi e messi a morte per disposizione dell'arconte Megacle. Questo sacrilegio — che per il principio della responsabilità collettiva contaminava l'intera città — fu espiato esiliando i membri della famiglia degli Alcmeonidi, alla quale Megacle apparteneva, ed espellendone i cadaveri dall'Attica; la purificazione avvenne una prima volta nel 594 a.C. e fu ripetuta circa settant'anni dopo: cfr. Tucidide, I, 126.

11. Euripide, fr. 979 Nauck². Dike è la personificazione divina della giustizia.

12. Proverbio citato da diverse fonti (Sesto Empirico, *Contro i Matematici*, I, 287; Origene, *Contro Celso*, PG VIII, 771 a; *Oracoli Sibillini*, VIII, 14); la sua formulazione completa è: « i mulini degli dèi macinano tardi, ma macinano finemente ».

13. L'Accademia era la scuola fondata da Platone, presso la quale Plutarco completò la sua educazione filosofica.

14. Pindaro, fr. 57 Snell-Maehler.

15. Platone, *Leggi*, 624 a; *Minosse*, 319 d.

16. Gli efori erano i supremi magistrati spartani; di questo singolare proclama Plutarco dà notizia anche nella *Vita di Agide e Cleomene* (cap. XXX),

rifacendosi ad una testimonianza di Aristotele (fr. 539 Rose).

17. Si tratta della forma di testamento definita *per aes et libram* (Gaio, *Istituzioni*, II, 102): attraverso una vendita fittizia i beni del morto passavano nelle mani di un esecutore testamentario, che ricavava da ciò l'autorità legale per amministrare i lasciti secondo le disposizioni del testatore.

18. Non erano guerre civili — come intende Plutarco — ma piuttosto rivalità e faide tra i vari gruppi gentilizi: la legge va quindi interpretata come un tentativo dello Stato ateniese di divenire arbitro nelle contese private, ponendo l'intera comunità cittadina come mediatrice tra le fazioni. Cfr. anche la *Vita di Solone* (cap. XX).

19. Platone, *Timeo*, 47 b.

20. *Frammenti Tragici Adespoti*, 390 Kannicht.

21. Sono noti due poeti tragici con questo nome: il primo, di Atene (V sec. a.C.), deriso da Aristofane nella *Pace* e negli *Uccelli*; il secondo, di Rodi (II sec. a.C.), al quale appartiene probabilmente questo verso (Melanthius II, fr. 1 Snell).

22. Il pitagorico Archita di Taranto (V-IV sec. a.C.) fu anche uomo politico, matematico e teorico musicale.

23. Gioco di parole: τρόπος (« indole ») è messo in relazione con τρέπω (« volgo, muto »); ἦθος (« carattere ») con ἔθος (« abitudine »).

24. Secondo il mito, Cecrope fu il primo re di Atene; era raffigurato come un uomo barbuto, il cui corpo terminava in forma di serpente.

25. Gelone divenne tiranno di Gela, e dal 485

a.C., di Siracusa; nel 478 a.C. gli successe il fratello Gerone. Pisistrato fu tiranno di Atene a più riprese tra il 561 e il 528 a.C.

26. Nella battaglia di Imera (480 a.C.) le forze coalizzate di Gelone e Terone, tiranno di Agrigento, annientarono l'esercito cartaginese che cercava d'impadronirsi della Sicilia. I sacrifici umani a Baal (sincretisticamente identificato con il dio greco Crono) erano comunemente praticati dai Cartaginesi e dai Fenici in generale.

27. Lidiada divenne tiranno di Megalopoli in Messenia; deposto il potere, fu eletto stratego della lega Achea e morì nella battaglia di Ladocia combattendo contro gli Spartani (227-226 a.C.).

28. Milziade era stato per qualche tempo tiranno del Chersoneso; tornato in patria, comandò l'esercito ateniese che sconfisse i Persiani a Maratona (490 a.C.). Suo figlio Cimone — di cui si diceva che avesse una relazione con la sorella Epinice — fu parimenti uomo politico e condottiero, e nel 470 a.C. riportò una duplice vittoria, terrestre e navale, contro i Persiani presso il fiume Eurimedonte. Temistocle, il vincitore nelle battaglie dell'Artemisio e di Salamina (480 a.C.), secondo la tradizione era stato in gioventù dissipato e violento. Alcibiade fu messo sotto accusa e privato del comando mentre guidava la spedizione ateniese contro Siracusa (415 a.C.), la quale si concluse poi disastrosamente.

29. Pindaro, fr. 77 Snell-Maehler.

30. Dionisio, tiranno di Siracusa (432-367 a.C.), esercitò il potere con estrema energia e riuscì a rintuzzare gli attacchi dei Cartaginesi contro i Greci di Sicilia. Queste benemerenze non bastarono però a cancellare il ricordo della sua crudeltà, a causa della quale egli divenne nella

tradizione retorica il paradigma del tiranno sospettoso e sanguinario.

31. Periandro figlio di Cipselo, tiranno di Corinto tra il 627 e il 585 a.C., diede grande impulso al movimento di colonizzazione; di lui si narravano vari atti di crudeltà, tra i quali l'assassinio della moglie Melissa.

32. Cassandro, generale macedone e poi re di Macedonia (circa 350-298 a.C.), fece ricostruire Tebe che era stata rasa al suolo da Alessandro Magno.

33. Le bande di mercenari che avevano saccheggiato Delfi nel 357 a.C. furono arruolate dal corinzio Timoleonte, che se ne servì per sconfiggere i Cartaginesi in Sicilia nel 345 a.C. (cfr. anche la *Vita di Timoleonte*, cap. XXX).

34. Il caglio del latte di foca si usava per curare l'epilessia (Aristotele, fr. 370 Rose; Eliano, *Storia degli animali*, III, 19); per l'impiego medicinale del fiele di iena, cfr. Plutarco, *Adversus stoicos*, 1065 B.

35. Falaride, tiranno di Agrigento tra il 572 e il 555 a.C., è un altro esempio tradizionale di efferatezza; Caio Mario (158-71 a.C.), il vincitore dei Cimbri e dei Teutoni, fu coinvolto durante i suoi ultimi anni nelle atrocità della guerra civile.

36. L'episodio e il personaggio sono ignoti. Sicione e Cleone erano due città del Peloponneso settentrionale; la prima fu dominata per circa un secolo dalla dinastia degli Ortagoridi (640-540 a.C.). Quanto a Cleone, pur essendo decaduta dal suo antico splendore, non doveva essere del tutto insignificante all'epoca di Plutarco, co-

me dimostra la sua monetazione che è documentata fino all'epoca di Caracalla e di Geta.

37. *Iliade*, XV, 641: il personaggio di cui si parla è Periphetes figlio di Copreo.

38. Pericle, da parte materna, discendeva dagli Alcmeonidi (per i quali cfr. la nota 10). Sisifo e Autolico, entrambi ladri e assassini, sono collegati secondo varie tradizioni con la famiglia di Odisseo. Flegias era il mitico avo di Asclepio: per avere depredato e bruciato il tempio di Apollo fu infine ucciso dal dio.

39. Qui sono confuse due diverse tradizioni mitiche: Autolico, avo di Odisseo aveva rubato i cavalli di Ifito figlio di Eurito, re di Ecalia; Plutarco lo scambia con un Ifito focese, di cui si parla di sfuggita nell'*Iliade* (II, 518). Il saccheggio di Delfi è quello compiuto da Flegias, avo di Asclepio; cfr. anche la nota precedente.

40. Dione (circa 410-354 a.C.), campione della libertà siracusana e amico intimo di Platone, fu ucciso a tradimento dall'ateniese Callippo. L'episodio è raccontato da Plutarco nella *Vita di Dione*, capp. LVII-LVIII.

41. Vicenda narrata anche da Aristotele, *Poetica*, 52 a.

42. Il diadema di Erifile, moglie dell'indovino Amfiarao, era un oggetto maledetto che apportava lutti e sciagure a chi ne entrasse in possesso. Un « diadema di Erifile » era custodito a Delfi, e cadde nelle mani di Aristone quando, nel IV secolo a.C., i Focesi saccheggiarono la città.

43. Besso è un personaggio ignoto; l'episodio si collega al tema fiabesco degli 'animali giustizieri'.

44. Platone, *Leggi*, 728 c.

45. Esiodo, *Opere e giorni*, 266 e 265 (citati con qualche approssimazione).

46. La polvere di cantaride (un coleottero della famiglia dei Meloidi), in dosi elevate, costituisce un veleno mortale; in dosi ridotte era impiegata fin dall'antichità come afrodisiaco, e come rimedio contro l'idrope e l'amenorrea: cfr. Galeno, XI, p. 609 Kühn.

47. Durante l'epoca imperiale, i condannati a morte erano utilizzati talvolta negli spettacoli circensi; qui si allude all'abitudine di far loro rappresentare scene mitologiche, che si concludevano con il supplizio del protagonista.

48. Il sofista e maestro di ginnastica Erodico di Selimbria (V sec. a.C.) fu il fondatore dell'antica scienza dietetica; tra i suoi allievi ebbe anche Ippocrate.

49. *Frammenti Tragici Adespoti*, 391 Kannicht.

50. Stesicoro, fr. 219 Page (= 42 B.): il discendente di Plistene è Oreste, che vendicò sulla madre l'assassinio del padre Agamennone.

51. Apollodoro tiranno di Cassandria tra il 279 e il 276 a.C., era un altro esempio tradizionale di ferocia. Secondo Polieno (*Stratagemmi*, VI, 7), prima d'impadronirsi del potere con un colpo di Stato, uccise e fece a pezzi un giovane chiamato Callimele, e lo distribuì in pasto ai suoi complici dopo averlo fatto bollire nel vino: da cui il suo sogno angoscioso.

52. Ipparco aveva ereditato assieme al fratello Ippia la tirannide paterna; fu ucciso nel 514 a.C. da Armodio e Aristogitone che erano amanti.

53. Tolomeo Ceraunо, pretendente al trono egiziano, nel 280 a.C. aveva condannato a morte con una sentenza iniqua i suoi amici Seleuco e Agatocle. Il testo del passo, però, è probabilmente corrotto; il raffronto con la traduzione latina di Proclo, ad opera di Guglielmo di Moerbeke, lascia supporre che nell'originale si leggesse: « Tolomeo Ceraunо raccontò agli amici di avere sognato che era citato in tribunale da Seleuco ».

54. Pausania, reggente di Sparta, vinse i Persiani nella battaglia di Platea (479 a.C.), e comandò per qualche tempo le forze panelleniche che avevano assunto l'offensiva in Asia. I suoi atteggiamenti autoritari gli alienarono però le simpatie degli alleati, e l'episodio di Cleonice (narrato da Plutarco anche nella *Vita di Cimone*, cap. VI) fu il pretesto per allontanarlo definitivamente dal comando. Costretto a tornare in patria e caduto in disgrazia presso gli Spartani, tentò di sfuggire alla morte rifugiandosi nel tempio di Atena, dove fu infine lapidato. Cfr. anche il capitolo 17.

55. Si tratta di un particolare tipo di santuario, detto *psicopompeion*, in cui attraverso sacrifici particolari venivano evocate le anime dei defunti a scopo divinatorio.

56. Lisimaco (355-282 a.C.) era uno dei diadochi. L'episodio a cui Plutarco si riferisce avvenne nel 294 a.C.: Lisimaco, per mancanza di viveri, dovette arrendersi con centomila soldati al re tracio Dromichares. In seguito tuttavia si risollevò da questo insuccesso e per qualche tempo riuscì a ritagliarsi un vasto reame in Tracia e nell'Ellesponto, prima di morire nella battaglia di Corupedio.

57. Il poeta Simonide di Ceo (circa 556-466 a.C.) secondo la tradizione era avaro e venale.

58. Ino, seconda moglie di Atamante, aveva convinto il marito a sacrificare i due figli di primo letto, Frisso ed Elle, i quali tuttavia si salvarono fuggendo in groppa a un ariete volante dal vello d'oro. I versi sono tratti da una tragedia perduta di Euripide (*Ino*, fr. 399 Nauck²).

59. Per Apollodoro, cfr. la nota 51. Lo spartano Glauco figlio di Epicide aveva fama di grande probità, ma nondimeno s'impadronì di una cospicua somma che alcuni amici di Mileto gli avevano lasciato in deposito. L'episodio è distesamente raccontato da Erodoto (VI, 86), il quale assicura che Apollo annientò la discendenza del colpevole. L'episodio quindi anticipa il motivo della punizione che ricade sui discendenti, a cui sono dedicati i capitoli 12-21.

60. Euripide, fr. 580 Nauck².

61. La biografia del favolista Esopo (VII-VI sec. a.C.) è sovente sfumata da motivi leggendari e novellistici come questo che lo mette in rapporto con il re di Lidia Creso; le fonti sono però concordi nel registrare l'ostilità dell'ambiente delfico verso il personaggio. Plutarco riprende la vicenda da Erodoto, II, 134.

62. Iampeia e Aulia sono le due rocce Fedriadi che sovrastano Delfi (oggi, Phlemboukos e Rhodini).

63. La famiglia dei Branchidi era preposta alla custodia del tempio di Apollo Didimeo, presso Mileto, ma lo consegnò ai Persiani nel 494 a.C.; temendo la rappresaglia degli altri Greci, ottenne da Serse di fondare una colonia nel cuore dell'Asia, che fu poi distrutta da Alessandro Magno.

64. Agatocle visse tra il 360 e il 288 a.C. I suoi scherzi nei confronti degli abitanti di Itaca e di Corcira si basano su riferimenti omerici: Corcira (l'odierna Corfù) era identificata con Scheria, mitica isola dei Feaci; e d'altra parte la terra dei Ciclopi era collocata in Sicilia.

65. Feneo si trovava in Arcadia; fu distrutta da un'inondazione. Eracle, secondo il mito, vi trasportò il tripode delfico, che aveva sottratto al tempio perché la Pizia aveva rifiutato di rendergli un responso.

66. I Sibariti avevano ucciso gli ambasciatori inviati loro da Crotone; tutti i cittadini, poi, sognarono Era che vomitava bile sulla piazza. Poco dopo (nel 511 a.C.) la città fu distrutta dai Crotoniati; le altre due distruzioni risalgono al 448 e al 443 a.C.

67. Durante il saccheggio di Troia, Aiace Oileo, re di Locri, aveva fatto violenza a Cassandra nel tempio di Atena, ed era stato poi fulminato dalla dea. I suoi concittadini espiarono il sacrilegio inviando ogni anno a Troia alcune fanciulle, perché servissero presso il tempio della dea; Polibio (XII, 5) conferma che l'usanza era ancora viva alla sua epoca. I versi qui citati da Plutarco sono forse di Euforione: cfr. J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, pp. 40-41.

68. L'uso del tatuaggio era molto diffuso tra i popoli nomadi della Tracia (Erodoto, V, 6), e veniva considerato segno di nobiltà. La versione che vede in questo un castigo per la morte d'Orfeo — dilaniato, secondo il mito, dalle donne Trace — risale probabilmente al poeta alessandrino Fanocle, conformemente al gusto eziologico dell'epoca. Fetonte era precipitato dal cielo nel

Po, ed aveva un culto in quelle regioni, secondo quanto attesta Polibio (II, 16).

69. Pindaro era stato particolarmente legato all'ambiente delfico; da ciò gli onori riservati ai suoi discendenti. Le Teossenie erano feste in cui si celebrava l'arrivo del dio presso la comunità dei fedeli; in Delfi si svolgevano ogni anno nel mese di teossenio (marzo-aprile).

70. Pindaro, fr. 123 Snell-Maehler.

71. Terpandro (VII sec. a.C.) era nativo di Lesbo, ma esercitò la sua attività poetica a Sparta; i suoi discendenti godevano il privilegio di accostarsi per primi ai banchetti sacrificali.

72. Ofeltia era un antico re di Cheronea; Daifanto un eroe Focese, di cui Plutarco aveva anche scritto una vita, ora perduta (registrata al numero 38 del catalogo di Lampria). I Licormi e i Satilai — come molte altre famiglie nobili di stirpe dorica — ricollegavano ad Eracle la loro origine.

73. Lacare e Aristione si coprirono d'infamia come tiranni di Atene (il primo nel 295 a.C., il secondo nell'88 a.C.). Per Cimone, cfr. la nota 28.

74. Nel 429 a.C., proprio all'inizio della guerra del Peloponneso, Atene fu devastata da una pestilenza di cui rimase vittima anche Pericle; una famosa descrizione di quest'epidemia si trova in Tucidide (II, 47-54) che fu anch'egli contagiato dal male.

75. Epicarmo di Siracusa (circa 528-438 a.C.), autore di mimi e commedie; uno dei temi centrali della sua produzione era la parodia filosofica. La citazione plutarchea si riferisce al fr. 170 Kaibel (= 152 Olivieri), tratto dalla commedia *Il di-*

scorso e la discorsa (Λόγος καὶ Λογίνα), a cui Aristofane s'ispirò per le sue *Nuvole*.

76. Ἔτει τριακοστῷ (propriamente, « nel trentesimo anno ») è la versione dei codici; ma Flacelière (REG 65, 1952, pp. 119-123), forse con ragione, propone di correggere in ἔτει τριακοσιοστῷ (« nel trecentesimo anno »).

77. Il filosofo Eraclito di Efeso (VI-V sec. a.C.) sosteneva il perenne mutamento della materia: cfr. Eraclito, fr. A 44-46 Colli.

78. Cassandro, re di Macedonia tra il 317 e il 298 a.C., impose in Atene un regime oligarchico sotto il controllo del tiranno Lacare (cfr. anche le note 32 e 73); poco dopo la sua morte, venne restaurata la democrazia. Per Dionisio cfr. la nota 30.

79. Niseo e Apollocrate erano figli di Dionisio; Antipatro e Filippo di Cassandro.

80. Rimedi tradizionali della medicina popolare, fondati sul principio della simpatia.

81. Le Adonie erano feste femminili che si celebravano d'estate per commemorare la morte del giovinetto amato da Afrodite, durante le quali venivano seminate in appositi giardinetti pianticelle stagionali, che rapidamente fiorivano e appassivano.

82. Ossia, Apollo.

83. Corace in greco significa « corvo », da cui il gioco di parole nella battuta di Patroclea.

84. Archiloco di Paro (VII sec. a.C.), oltre che poeta fu anche soldato mercenario, e secondo la tradizione venne appunto ucciso in battaglia.

85. Il Tenaro è un promontorio del Peloponneso meridionale, dove tra l'altro si riteneva fosse

collocata un'imboccatura dell'Averno: il luogo era dunque particolarmente indicato per un sacrificio espiatorio in onore di un defunto. Tettix in greco significa « cicala ».

86. Per Pausania, cfr. la nota 54. Questi esorcisti erano propriamente degli ψυχαγωγοί, ossia « evocatori di anime ».

87. Bione di Boristene (III sec. a.C.), filosofo cinico, creatore del genere letterario della diatriba, che era caratterizzato da un umorismo popolaresco acre e tagliente.

88. Pindaro, fr. 211 Snell-Maehler.

89. Esiodo, *Opere e giorni*, 735 sg.

90. Euripide, fr. 580 Nauck². La citazione riprende letteralmente quella che si trova all'inizio del cap. 12.

91. Antigono Gonata (circa 320-240 a.C.), re di Macedonia, godette fama assai migliore del padre Demetrio Poliorcete. Augia e Neleo furono entrambi uccisi da Eracle: il primo per avergli rifiutato la ricompensa per la pulizia delle sue stalle, il secondo per avere cercato di rubargli i buoi. I loro figli Fileo e Nestore, invece, erano proverbialmente saggi e onesti.

92. Secondo il mito Tebe fu fondata da Cadmo, che dopo avere ucciso un drago ne seminò i denti nel terreno; essi germogliarono subito una prole di guerrieri armati che furono detti gli Sparti (ossia, i « seminati »).

93. Un Protogene di Tarso, grammatico e amico di Plutarco, appare come personaggio in *Quaestiones Convivales*, VII, 4; IX, 12-13; X, 2 e in *Amatorius*, 749 B.

94. L'eroe Anfiloco aveva un oracolo famoso a

Mallo in Cilicia; anche Soli, patria di Tespesio, si trovava in Asia Minore.

95. « Tuffatore » (κολυμβητής) è una correzione di Pohlenz; i codici hanno « timoniere » (κυβερνήτης); la simbologia del tuffo dell'anima nella morte deriva a Plutarco da ambienti orfici.

96. Verosimilmente, sono contaminate qui due diverse tradizioni: per i Pitagorici l'anima mantiene dopo la morte l'aspetto del corpo (Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, VIII, 31); per i peripatetici e gli stoici, è sferica. In Plutarco, essa è dapprima sferica, ma poi si spezza per liberare una forma antropomorfica.

97. L'aggettivo θεσπέσιος, qui usato come nome di persona, significa propriamente « dalla voce ispirata dal dio », quindi genericamente « divino », « meraviglioso ».

98. Adrasteia (« l'Inevitabile ») è la raffigurazione della giustizia inesorabile; aveva un ruolo importante nella teologia orfica, che le attribuiva il ruolo di mantenere gli uomini sulla strada della giustizia (cfr. *Frammenti Orfici*, fr. 86 Kern). Ananke (« la Necessità ») rappresenta la implacabilità del destino; Poiné, il castigo; Dike, la giustizia. L'Erinni era in origine una divinità sotterranea a cui era affidata la punizione dei delitti di sangue. Ma la rappresentazione che qui Plutarco offre dei giudici infernali si allontana alquanto dalla tradizione.

99. Il demone che assiste e consiglia l'uomo durante la vita e lo accompagna dopo la morte fino ai giudici infernali: cfr. Platone, *Fedone*, 107 d, 113 d.

100. Ossia, l'Ade.

101. L'esistenza di questo castigo presso i Per-

siani è testimoniata anche da Ammiano Marcellino (XXX, 8).

102. Le « grotte bacchiche » erano antri adornati con fiori variopinti che venivano allestiti in occasione di certe feste, per commemorare la nascita di Dioniso. Quest'uso si andò diffondendo soprattutto a partire dall'età ellenistica.

103. Il Lete (« Oblio ») nella tradizione antica era una pianura (Aristofane, *Rane*, 186; Platone, *Repubblica*, 621 a-b), o un fiume (Virgilio, *Eneide*, 705), oppure una fonte (AP VII, 346; Pausania, IX, 39); quanto a Semele, essa era la madre mortale di Dioniso, da lui condotta tra gli dèi.

104. Paretimologia di γένεσις (« nascita ») da νεῦσις ἐπὶ γῆν (« inclinazione verso la terra »).

105. Traduzione congetturale; il testo è guasto nell'originale.

106. Plutarco si riferisce a qualche catabasi orfica ora perduta, in cui si narravano le avventure di Orfeo, sceso nell'Ade alla ricerca della moglie Euridice.

107. Si tratta della Sibilla che profetizzava in Delfi; secondo una tradizione raccolta anche da Plutarco (*De Pythiae oraculis*, 398 C-E) essa — o piuttosto un suo 'doppio' — aveva sede sulla superficie lunare.

108. Contrariamente a quanto Plutarco credeva, Dicearchia (l'odierna Pozzuoli) non fu toccata dall'eruzione del Vesuvio che nel 79 d.C. distrusse Pompei, Stabia ed Ercolano. L'imperatore di cui si parla è Tito, che morì di malattia il 13 settembre dell'81 d.C.

109. Secondo un'opinione divulgata presso gli antichi naturalisti (Nicandro, *Theriaka*, 133 sgg.;

Eliano, *Natura degli animali*, XV, 16), i piccoli della vipera divorano la madre subito dopo il parto: il castigo dipende dal fatto che Nerone aveva ucciso la madre Agrippina.

110. Ossia, quello greco. Nerone, nel 67 d.C. aveva proclamato l'indipendenza, peraltro del tutto formale, delle città greche. L'animale in cui egli verrà trasformato è il cigno: allusione alla passione di questo imperatore per la musica e la poesia.

111. La bacchetta incandescente era usata nella tecnica dell'encausto; l'immagine è modellata su Platone, *Timeo*, 26 c. Non risulta chiaro quale sia il significato e l'identità delle due donne che compaiono in questa scena: forse si tratta di due dei giudici femminili di cui si parla al capitolo 25.

112. Seguo la versione dei codici (σῦριγξ, « sifone ») anziché la congettura di Pohlenz (ἴυγξ, « ruota magica »).